

UNIVERSITÉ DE LYON — FACULTÉ DE DROIT

LE CONTRAT SOCIAL

et

Les Idées politiques

de J.-J. Rousseau

THÈSE POUR LE DOCTORAT

Es-Sciences Politiques et Economiques

L'ACTE PUBLIC SUR LES MATIÈRES CI-APRÈS

Sera soutenu le lundi 17 mai 1909, à 2 heures

PAR

Henri RODET



PARIS

ARTHUR ROUSSEAU, ÉDITEUR

14, RUE SOUFFLOT, 14

1909

iss. Lyon
1909

Diss. Lyon

1909

THÈSE
POUR LE DOCTORAT

UNIVERSITÉ DE LYON. FACULTÉ DE DROIT

MM.

CAILLEMER, C. ✱, I. 🌿, Doyen honoraire, correspondant de l'Institut.

MABIRE, ✱, I. 🌿, professeur honoraire.

GARRAUD, I. 🌿, professeur de Droit criminel.

APPLETON (Charles), I. 🌿, professeur de Droit romain.

FLURER, I. 🌿, professeur de Droit civil, Doyen.

THALLER, ✱, I. 🌿, professeur honoraire.

AUDIBERT, I. 🌿, professeur honoraire.

COHENDY, O. ✱, I. 🌿, professeur de Droit commercial.

PIC, I. 🌿, professeur de Droit international public.

APPLETON (Jean), I. 🌿, professeur de Droit administratif.

LAMBERT, A. 🌿, professeur d'Histoire générale du droit français.

BOUVIER, I. 🌿, professeur de Science financière et de Législation française des finances.

LAMEIRE, I. 🌿, professeur d'Histoire du Droit public et de Droit administratif.

JOSSE RAND, I. 🌿, professeur de Droit civil.

BROUILHET, A. 🌿, professeur d'Economie politique.

HUVELIN, A. 🌿, professeur de Droit romain.

LEVY, A. 🌿, professeur de Droit civil.

GONNARD, A. 🌿, professeur d'Histoire des doctrines économiques et d'Economie politique.

BOUVIER-BANGILLON, I. 🌿, professeur de Procédure civile.

BECQ (J.), I. 🌿, secrétaire.

JURY DE LA THÈSE

Président : M. BOUVIER (Emile), professeur.

Suffragants { M. APPLETON (Charles), professeur.
 { M. PIC, professeur.

La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans les thèses ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.

UNIVERSITÉ DE LYON — FACULTÉ DE DROIT

33911

LE CONTRAT SOCIAL

et

Les Idées politiques

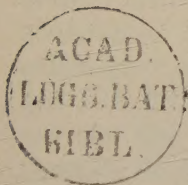
de J.-J. Rousseau

THÈSE POUR LE DOCTORAT

Es-Sciences Politiques et Economiques

L'ACTE PUBLIC SUR LES MATIÈRES CI-APRÈS

Sera soutenu le lundi 17 mai 1909, à 2 heures



PAR

Henri RODET

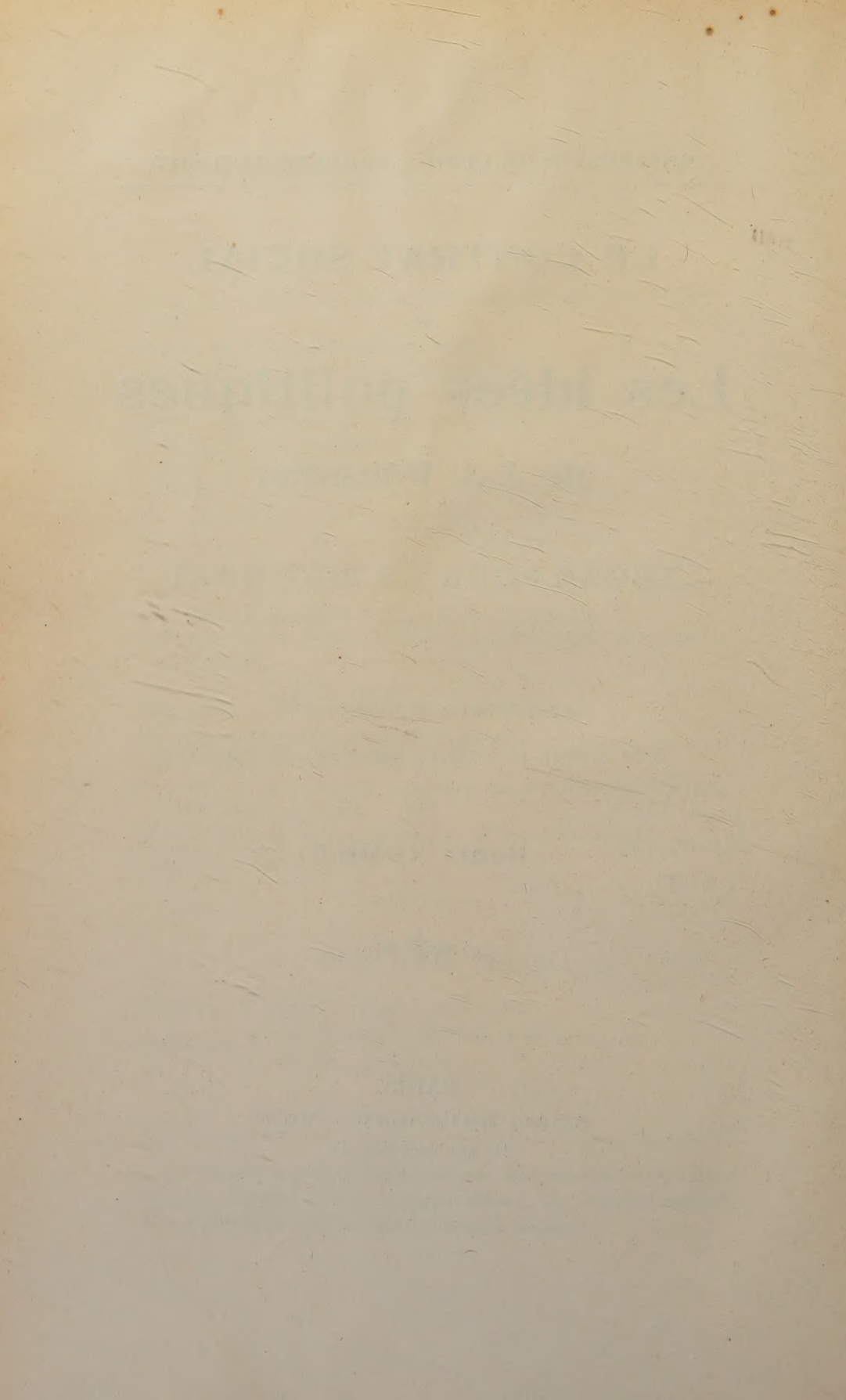


PARIS

ARTHUR ROUSSEAU, EDITEUR

14, RUE SOUFFLOT, 14

1909



AVANT-PROPOS

C'est actuellement presque un lieu commun de parler de J.-J. Rousseau, tellement sa personne, sa doctrine, son œuvre occupent et passionnent la pensée contemporaine. Admirateurs et adversaires, thuriféraires et critiques se livrent à un véritable tournoi littéraire et philosophique autour de son nom.

A défaut même d'avoir parcouru cette abondante littérature, en général fort abstraite, l'esprit le plus superficiel ou le plus profane peut, en jetant un simple coup d'œil sur la bibliographie française et étrangère de ces dernières années, se rendre tout au moins compte de l'importance et de l'ampleur qu'a pris à son sujet le mouvement actuel des idées.

Ainsi, à considérer, soit par le détail, soit en bloc, tant de livres nouveaux, les discours officiels ou privés, d'innombrables articles de journaux et de revues, et jusqu'à ces conférences retentissantes (1), qu'ont suivies de si ardentes polémiques, nul dans le public n'est plus en droit d'ignorer que J.-J. Rousseau, gratifié en quelque sorte d'une nouvelle vie par nos contemporains, est redevenu véritablement l'homme du jour et l'auteur à la mode.

Il y a là sans conteste un fait curieux à noter, dont il serait intéressant de rechercher les causes, pour se demander ensuite et examiner à grands traits quelle en a pu être l'influence sur les idées politiques modernes.

Car, enfin, mis tout de suite à part quelques très rares hommes de génie, méconnus à leur époque, — et nous savons que tel ne fut pas le cas de Rousseau, — l'histoire offre bien peu de ces retours subits d'une vitalité posthume pour les écrivains défunts. Bien loin que le temps contribue à mettre leurs ouvrages en lumière, il les relègue bientôt

(1) Données par M. Jules Lemaitre, à la Société des Conférences. Paris 1907.

dans l'oubli, tout comme la distance dégrade et efface peu à peu les paysages les plus lumineux, à mesure que le spectateur s'en éloigne.

Ainsi, même dans les cas tout à fait exceptionnels où la postérité, réparant l'aveuglement ou l'injustice des contemporains, découvre et *restitue* un grand homme du passé, c'est bien rarement d'une résurrection, j'entends de ses œuvres, qu'il s'agit. Ce terme est bien plutôt une figure de rhétorique qui fournit la matière à de pompeux discours, à des hommages honorifiques, peut-être à une platonique apo théose. Ce qui revoit le jour, c'est surtout un nom, c'est-à-dire quelque chose d'essentiellement abstrait et qui n'a plus de puissance sur la pensée ou sur les foules que celle que l'opinion y attache.

Au contraire, dans cette sorte de *renaissance* dont nous nous occupons, ce n'est pas le nom seul de Rousseau qui bénéficie d'un regain de gloire, attendu que son nom glorieux n'avait pas été un instant oublié. Le phénomène est bien plus étendu et bien plus curieux ; qu'on en juge : après un long repos, que l'on aurait pu croire définitif, voilà qu'en ce siècle sa pensée concrète se ranime, sort vraiment du tombeau. Elle rentre subitement en scène, elle s'impose à l'attention ; puis, descendant dans l'arène, elle discute, critique, propose, contredit, argumente ; elle prétend même parfois diriger l'orientation de la doctrine et influencer sur le cours des faits sociaux contemporains. L'observateur impartial regarde étonné, et, en y réfléchissant, est bien obligé d'admettre qu'entre plusieurs de nos conceptions politiques les plus modernes et telles ou telles théories de ce philosophe, il y a plus qu'une ressemblance ou qu'un air de parenté, qu'il y a une véritable filiation d'idées.

Ce spectacle inattendu a suscité en faveur de Rousseau un nombre considérable d'admirateurs enthousiastes. C'est bien ici le lieu de rappeler cette parole de Mme de Staël : « Rousseau enflamme tout ». Aussi bien, quelle aubaine pour ces politiques qui, sans se lasser ni se laisser rebuter jamais, ne rêvent que de constitutions idéales et d'une radicale régénération du genre humain. Ils gémissaient sur la décadence au moins apparente de ses théories, et voilà que tout à coup

Rousseau sort du tombeau et, venant à la rescousse, veut, disent-ils, les aider à assurer enfin le bonheur de l'humanité.

Mais, en face des admirateurs et des panégyristes, il s'est formé un camp de détracteurs et d'adversaires, qui n'est ni moins compact ni moins résolu. Là on s'inquiète surtout ; on tremble ; on craint, on redoute, on évoque l'épouvantail de prochains bouleversements ; on prédit une régression irrémédiable du genre humain, pour le cas où l'esprit du philosophe viendrait encore à triompher. On voudrait bien que les morts restassent au tombeau. Mais, disent-ils, puisque celui-là en est sorti, saisissons-le, disséquons-le : voyez la fêlure qu'il avait au cerveau. Qu'on lui décerne donc au plus vite un brevet rétrospectif de folie.

Ceci est bien, puisque, après tout et historiquement parlant, ceci a pu être. De loin en loin, au cours des siècles, l'histoire nous présente en effet quelques fous de génie, quoique à première vue ces deux termes paraissent contradictoires, car le génie, qu'est-ce donc que la raison portée à un degré éminemment supérieur ? Il faut bien pourtant les concilier, puisque des écrivains éminents les ont appliqués à Rousseau, entendant sans doute par là qu'il peut y avoir, dans le même sujet, des états d'esprit entièrement différents, à condition qu'on admettra que ceux-ci ne sont jamais concomitants, mais qu'au contraire ils se succèdent selon les modes d'une loi d'alternance que nous ne connaissons pas. Voyons par exemple ce que dit M. Jules Lemaitre : « Sur quoi l'on se demande : *Comment peut-il être fou et écrire en même temps des choses si parfaites, si émouvantes et si belles ?* » — Je réponds : « C'est qu'au fond il l'a toujours été, — *par intermittences*, mais toujours de la même manière et à toutes les époques de sa vie » (1).

Cette explication laissant intactes les manifestations de l'intelligence, il s'ensuit logiquement que, pour importante qu'elle soit, la question intéresse la biographie beaucoup plus que la doctrine du philosophe. Remarquons seulement en

(1) *Conférences sur J.-J. Rousseau*, dans la *Revue hebdomadaire*, 13 avril 1907, p. 196 et 197.

passant que, de ce côté de ses adversaires, on range sans hésiter Rousseau dans la catégorie des fous, non pas anodins, mais dangereux.

En vérité, c'est une étrange destinée que celle de cet écrivain. Après avoir beaucoup agité le monde de son vivant, et davantage encore après sa mort, attendu que tout le monde est d'accord pour reconnaître en lui l'un des auteurs les plus directs de la Révolution, qu'il ait ou non désiré l'être, il semblait que l'apaisement commençât à se faire définitivement sur sa cendre : on la laissait enfin dormir presque tranquillement au Panthéon.

Quant à ses idées, — cette âme de ses œuvres, — il n'est point inexact d'affirmer qu'elles avaient subi pour le moins une éclipse. « On les laissait sommeiller avec ses ouvrages poudreux dans le calme des bibliothèques ». Et ceci s'explique naturellement : les fils et, encore plus, les petits-fils des plébéiens que les théories de Rousseau avaient entraînés à l'assaut des institutions, à la victoire et à la richesse, maintenant satisfaits de leur condition, n'en avaient plus que faire ; elles étaient pour eux comme ces armes glorieuses, mais présentement sans emploi, que l'on suspend aux panoplies.

Pour rendre à ces idées vieillies toute leur vigueur et leur essor primitif, il devenait indispensable que l'atmosphère ambiante changeât, et que des conditions sociales nouvelles créassent autour d'elles un milieu capable de leur redonner la vie. En un mot, pour pouvoir renaitre, elles attendaient patiemment l'apparition de ce qu'on a appelé le Quatrième-Etat. Or, cette apparition, sous la forme du moins d'un organisme, ne date à peu près que d'hier seulement.

Dès lors, on comprend la note mélancolique dont M. Dreyfus-Reinach faisait, il y a quelques années à peine, précéder son édition critique du « *Contrat social* » : « Rousseau est célèbre, écrivait-il, *mais il n'est pas connu*... De tous [ses] écrits... le *Contrat social* est peut-être celui dont on parle le plus et qu'on lit le moins. L'ouvrage est court cependant et la langue en est admirable ; en outre, il traite de questions d'une vivante actualité... Le *Contrat social* n'a donc pas vieilli ».

Depuis que M. Dreyfus-Reinach a écrit ces lignes, bien des événements sont survenus, bien des faits nouveaux se sont produits ; et il n'y a à cela rien d'étonnant, si l'on réfléchit à cette espèce de bouillonnement qui agite présentement et remue en tout sens notre société, pour faire surgir de dessous les couches les plus profondes de la petite bourgeoisie ce Quatrième-Etat, qui s'organise si formidablement et réclame maintenant sa place au soleil.

Peut-on conclure de ce fait que le nombre des lecteurs de notre philosophe se soit considérablement accru ? Nous ne le croyons pas, car c'est bien plutôt par l'effet d'une intuition purement impulsive que, ces derniers temps, il lui est né tant de sectateurs et d'adeptes. Presque tous, d'ailleurs, suivant en ceci l'exemple de leurs devanciers du Tiers-Etat alors à sa naissance, semblent beaucoup plus capables de se rallier à des suggestions plus ou moins déduites de son œuvre, que d'en saisir la filiation parfois très problématique avec ses théories.

Sont-ce pas, du reste, des abus absolument identiques que sa dialectique puissante flagelle derechef avec tant d'à-propos, et n'est-ce point, devant les mêmes besoins et les mêmes désirs, le même Eden économique et social qu'il fait entrevoir et miroiter à des esprits également surexcités et dont la passivité commence également à se révolter ?

Ce n'est jamais en vain qu'un défenseur désintéressé des opprimés parle de leurs droits méconnus à des déshérités, avec cet accent de sincérité et cette vigueur. Tout de suite et d'instinct leur cœur est pris, et le cœur est bien près d'être toute l'intelligence des foules. Ce que ceux qui la composent n'ont pas suffisamment compris, comme étant trop ardu ou trop abstrait, ils ne laissent pas néanmoins de se l'approprier en le simplifiant, en le déformant, en le traduisant en des images plus ou moins naïves qui parlent à leurs sens ; en un mot, ils l'ajustent eux-mêmes à leurs entournures, à leur taille et à leurs capacités. Il y a là en raccourci toute l'histoire des déviations et des déformations de la pensée qui, avec les mêmes péripéties que les eaux ou la lumière, tombe des sommets jusque dans les derniers bas-fonds.

Ainsi, Rousseau, porte-étendard de la démocratie, reste

pour les prolétaires et pour ceux qui les mènent le guide inspiré, l'âpre et éloquent apôtre de la révolution, par delà laquelle il leur semble que sa voix prophétique leur promet le bonheur social.

On a souvent appelé le « *Contrat social* » l'*Évangile* de la Révolution. Les uns entendent par là lui faire honneur des réformes réalisées en 1789 ; mais le plus grand nombre lui imputent à crime les excès et les horreurs de la Terreur.

De répartir la vérité entre ces deux thèses, c'est une tâche évidemment fort délicate et qui suppose au préalable une étude très attentive du « *Contrat social* ». Disons tout de suite que cet ouvrage est l'œuvre politique capitale de Rousseau. En effet, il y aborde et résout d'après ses vues particulières le problème si ardu des sociétés humaines. Il y indique quel est à son sens leur origine, l'essence et la nature de la souveraineté, son étendue et ses conséquences dans les relations des citoyens et de leurs biens avec l'État. Il y examine également les diverses formes de gouvernement, le droit de suffrage, les rapports de l'État avec la religion, le droit de la guerre et diverses questions qui se rattachent au droit international. Comme on le voit, le problème est immense, et il n'est pas moins difficile que passionnant.

Certainement Rousseau y a apporté, pour le résoudre, toutes les ressources mais aussi tous les défauts de son génie, à quoi il est équitable d'ajouter encore ceux de son époque : excès des généralisations abstraites, abus de la méthode déductive, dédain de l'histoire et de l'esprit d'observation, mépris des faits contingents, assimilation de la science sociale à l'algèbre ou à la géométrie.

Voilà pour les défauts. Mais, par ailleurs, quel souffle puissant et généreux, inspiré par une sensibilité jusque-là inconnue. Quel élan désintéressé et irrésistible vers les solutions que la justice inspire. Quel amour véritable des mœurs simples !

Après cela, bien souvent il se laisse emporter soi-même, ou bien il enfle ses conclusions, bref il se trompe ; parfois même il semble se contredire. Mais, n'anticipons point ici sur un travail qui a justement pour but de rechercher ce

qu'il y a lieu d'accepter ou de rejeter dans les théories politiques de Rousseau.

Voici donc, après une étude attentive et raisonnée, le plan que nous nous proposons de suivre dans cet essai, et qui nous a paru le plus complet et le plus rationnel.

Nous avons tout d'abord pensé qu'un ouvrage aussi important que le « *Contrat social* », aussi original, aussi vraiment *neuf* à l'époque de son apparition, ne devait pas être étudié pour ainsi dire de but en blanc. Si, de plus, on tient compte qu'il contient plus d'une attaque à demi voilée contre l'état de choses alors existant, et beaucoup de sous-entendus, on reconnaîtra comme nous qu'il est bon de le *situer* dans le milieu et dans le moment où il a été écrit. On comprendra donc que nous ayons tenu à donner de l'état politique et social au XVIII^e siècle un bref aperçu, aussi général et aussi compréhensif qu'il était possible.

Ceci fait, nous avons estimé que pour mieux analyser la pensée de Rousseau, dans l'ensemble ainsi que dans les détails, le meilleur procédé consistait à grouper sous un certain nombre de chefs les idées principales et les théories politiques de l'auteur. De là, la division en livres et en chapitres que nous avons adoptée pour cette étude.

Dans une première partie, nous avons rapproché tout ce qui a trait à la souveraineté interne de l'Etat, et nous avons réuni, dans une seconde partie, ce qui se rapporte plus particulièrement à sa souveraineté extérieure.

Et d'abord en relisant attentivement le texte du *Contrat social*, nous y avons relevé, pour les exposer en premier lieu, les deux grandes idées maîtresses de Rousseau, à savoir sa théorie de l'état de nature et sa théorie du pacte fondamental, lesquelles sont la base même qu'il a donnée à tout son système. Il donc indispensable de les connaître avant d'aller plus loin dans l'examen de sa doctrine. L'étude de l'état de nature lui révèle la nature intime de l'homme naturel, et le pacte social lui fournit le fondement des droits civils et politiques des citoyens, la notion juridique de l'Etat, l'essence, le caractère et l'étendue de la souveraineté, le droit de suffrage politique, à propos duquel nous examinerons si les femmes doivent y avoir accès, — le droit de

propriété, lequel nous amènera tout naturellement à nous demander si Rousseau était socialiste, et s'il l'était, de quelle nature était son socialisme. Enfin, pour achever la première partie de notre travail, nous aurons à voir comment Rousseau traite la question si importante des relations de la religion avec l'Etat.

Dans la seconde partie, qui nous montrera un Rousseau encore bien peu connu, nous avons condensé une série de considérations qui se rapportent au droit de la guerre, à un projet de confédération entre les petits Etats, ou système fédératif, et aussi au pacifisme. Puis, pour terminer, viendra, en quelques lignes, notre conclusion.

Une dernière remarque, et qui a son importance à cette place. Nous n'avons pas encore prononcé le mot d'impartialité, mais on a déjà compris qu'elle est de rigueur ici. A notre sens, elle doit aller continuellement de pair avec la compréhension d'un texte excessivement abstrait et parfois très difficile. Trop souvent, amis et adversaires se sont emparés d'une formule, d'une phrase, d'un terme du *Contrat social*. Ils en ont fait un extrait brut, qu'ils ont séparé, isolé de son milieu, de ses tenants et aboutissants, de son contexte pour tout dire, qui l'expliquait, qui l'éclairait, qui le mettait dans son vrai jour. Avons-nous besoin d'ajouter que ce qui les guidait les uns et les autres, c'était beaucoup moins le souci de la vérité que le besoin déloyal de se faire coûte que coûte une arme de polémique ?

Suivre un tel procédé, c'est toujours aboutir à déformer la pensée vraie d'un auteur. L'employer avec Rousseau, c'est accepter par avance d'errer profondément. Logicien rigoureux, d'une part, et, de l'autre, esprit musical rompu à toutes les subtilités et à toutes les nuances de l'harmonie, il composait son style de la même façon qu'il construisait un raisonnement, ou qu'il écrivait de la musique : chacune de ses idées, certes, peut bien et doit être étudiée en elle-même, mais au risque de se tromper grossièrement, en la place aussi qu'elle occupe dans la chaîne de la déduction, tout comme une note de musique dont le son varie selon la tonalité dans laquelle elle est écrite.

En un mot, dans les délicates matières que nous allons

maintenant aborder, rien ne serait plus capable d'obscurcir le jugement et la vérité que le parti pris, le préjugé ou la passion.

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

Considérations générales

Plusieurs auteurs (1) assurent que J.-J. Rousseau aurait dit un jour dans l'abandon de la conversation : « *Ceux qui se vantent d'entendre le Contrat [social] tout entier sont plus habiles que moi* ». D'autres par contre ont mis en doute l'authenticité de telles paroles. Nous n'avons pas à entrer dans le débat qui, au point de vue auquel nous nous plaçons, n'a qu'une importance secondaire et en quelque sorte anecdotique. Mais, si le propos dont il s'agit n'est pas absolument certain, il n'en demeure pas moins très vraisemblable ; tout ce que nous savons touchant le caractère de Rousseau n'est certes pas pour y contredire. On pourrait seulement discuter s'il faut le retenir comme l'aveu d'un esprit perplexe qui cherche encore la vérité, ou comme la boutade d'un écrivain de génie, désireux de jeter par avance un peu de trouble dans l'assurance parfois trop impertinente des commentateurs. Ceci ferait alors songer à l'une de ces formules lapidaires que l'on gravait autrefois au frontispice des temples. Dès le seuil, elles ordonnaient aux profanes de n'y pénétrer qu'avec respect, et tout ensemble elles les informaient que la doctrine qu'on y enseignait n'allait pas sans mystère.

Nous voilà donc avertis, nous aussi, dès le début de ce travail ; et, devant la complexité du problème, ne nous étonnons pas si l'auteur a, bien malgré lui, laissé subsister une certaine obscurité dans son œuvre. On a souvent donné à ce livre la dénomination de « *géométrie sociale* ». Ces deux termes accolés, d'où naturellement jaillit l'antithèse, sont une indication suffisante et du but où le philosophe s'est efforcé d'atteindre, et des

(1) Voyez entre autres M. Arthur Chuquet, *J.-J. Rousseau*, Paris, Hachette, 1906, p. 141.

difficultés apparemment insolubles de l'entreprise. Car il crut réellement que la vérité *sociale* se démontrait, comme l'évidence mathématique, par un enchaînement de théorèmes. Il crut qu'il y avait dans le domaine transcendant de l'absolu un prototype éternel et immuable, auquel les sociétés humaines doivent rigoureusement se conformer dans leurs manifestations, sous peine des pires erreurs et des pires calamités. Dès lors, la science sociale se résolvait en une série d'équations destinées à traduire cette vérité aux peuples, sans qu'on tint seulement compte ni du milieu, ni du moment, ni même des faits sociaux. Bien loin que ceux-ci fussent matière à observation pour le penseur, afin d'en dégager les lois, il estimait que la connaissance des lois sociales nous était révélée comme en un miroir par la raison. C'était là exclusivement que s'en trouvait la source. Le rôle du philosophe était d'en faire découler logiquement toutes les conséquences. Celui du législateur consistait simplement à appliquer dans les faits les vérités transcendantales ainsi déduites. La *sociologie*, comme on a coutume actuellement de s'exprimer, était donc de l'ordre mathématique.

Qu'il y eût là une fausse conception scientifique, personne n'en doute aujourd'hui. Mais, à l'époque de Rousseau, on n'avait pas encore fait à la méthode d'induction la part légitime qui lui revient dans la recherche de la vérité. La méthode déductive, celle des mathématiciens, était alors à peu près la seule employée, et, en tout cas, la seule en honneur. Rousseau, qui sur tant de points devança son siècle, par ce côté fut bien de son temps.

Nous touchons ici à la question si importante de l'influence que le milieu exerce sur les écrivains. Cette influence est forcément considérable, car un écrivain, quelque vigoureuse que soit sa personnalité, tient par toutes ses fibres au milieu où il pense et où il vit. Le jugement que portera sur lui la postérité serait souvent erroné et toujours incomplet, si, pour l'étudier, elle commençait par l'isoler des conditions intellectuelles générales de son époque. Dans un ordre d'idées parallèle, on ne concevrait pas davantage qu'on cherchât à fixer la physionomie d'un artisan du moyen âge, en se dispensant de se faire au préalable une idée du régime des corporations.

Nous aurons donc à faire brièvement ici une application de

cette règle de la saine critique à J.-J. Rousseau. Quel était l'état général de la pensée française au point de vue social, quand il entreprit d'écrire cet ouvrage ? Il ne faut pas, d'ailleurs, qu'on nous objecte que J.-J. Rousseau, étant, avec Montesquieu, peut-être l'écrivain le plus original et certainement le penseur le plus profond du xviii^e siècle, peut s'étudier en lui-même. Une femme célèbre nous fournira laconiquement une réponse admirable : « *Rousseau n'a rien inventé, mais il a tout enflammé* » (1). Voilà donc l'originalité de notre philosophe départie en peu de mots d'avec le fonds intellectuel commun à tous ses contemporains. Il a puisé dans ce fonds commun les matériaux à pleines mains, ce qui n'est que fort naturel en soi. Mais, grâce à une tournure d'esprit qui était universelle aussi, tout en les disposant en son ouvrage d'après un plan rigoureusement personnel, il aboutit à faire un édifice que goûtèrent et comprirent d'emblée tous les hommes de son temps. L'originalité et le génie peuvent donc élever un écrivain au-dessus de son siècle ; ils ne l'en abstraient point : cet écrivain en est seulement l'expression supérieure. « Tous les abus, écrit M. Taine (2), tous les vices, tous les excès de raffinement et de culture, toute cette maladie sociale et morale que Rousseau flagellait en phrases d'auteur, était là sous leurs yeux, dans leurs cœurs, visible et manifestée par des milliers d'exemples quotidiens et domestiques. Pour appliquer la satire, ils n'avaient qu'à regarder ou à se souvenir. Leur expérience complétait le livre ».

D'autre part, pour apprécier l'œuvre d'un écrivain que l'on a qualifié de révolutionnaire, il est indispensable de savoir sous quelle forme la critique politique se trouva alors possible ou autorisée. Dans quelle mesure y eut-il, du temps de Rousseau, liberté de penser et liberté d'écrire ? M. Brunetière affirme que « *le XVIII^e siècle a été l'âge d'or de la critique* ». Ce jugement a besoin d'explications, car tout le monde a présent à la mémoire le nombre de publicistes et d'hommes de lettres qui, au xviii^e siècle, connurent les *lettres de cachet* et la Bastille. Est-ce donc que pour une fois la sagacité de M. Brunetière aurait été mise en défaut ? Loin de là, mais il y a lieu de faire ici une dis-

(1) Mme de Staël, *Lettre sur J.-J. Rousseau*, Œuvres, t. I^{er}.

(2) *L'Ancien Régime*, t. II, p. 109.

tion. Ceux qui furent mis à la Bastille pour ce que nous appelons aujourd'hui un *délit d'opinion*, ou bien ne surent pas se concilier des protecteurs assez puissants, ou bien appelèrent trop crûment « *un chat un chat, et Rollet un fripon* ». Leur tort, à n'envisager que leur tranquillité, fut de s'attaquer directement à des faits ou à des personnes, au lieu de rester dans la sphère sereine de la théorie. En effet, par suite d'une aberration du sens politique, les gouvernants d'alors s'étaient figuré que le domaine des faits et celui de la pensée sont entièrement indépendants l'un de l'autre. De tenir les rênes du gouvernement, de donner des ordres absolus à vingt-six millions de sujets, était à leurs yeux un acte matériel et positif, contre quoi le mouvement des idées et tous les jeux de l'esprit ne pouvaient et ne pourraient jamais rien. La théorie demeurait donc permise aux écrivains; mais toute pratique, toute tentative quelconque d'application étaient rigoureusement défendues et impitoyablement punies. De sorte que là encore il y avait un domaine strictement réservé au roi et à ses officiers; c'était le domaine des actes et, pour tout dire, de l'administration. Malheur à l'audacieux qui eût osé s'en prendre directement à cette administration, et critiquer nommément le moindre de ses actes. Autant eût valu pour lui s'aventurer en braconnier sur les terres du roi. C'est que la théorie de la patrimonialité s'étendait à l'administration comme à tout le reste du pouvoir royal; et cette propriété, que tous jusqu'ici s'étaient accordés à représenter comme sacrée, devait presque forcément paraître inébranlable aux gouvernants.

Toute l'habileté du critique, tout l'art du contempteur des institutions furent donc de sembler ne jamais descendre dans les faits, qu'en apparence ils abandonnaient à leur maître incontesté, le roi, et de se cantonner exclusivement dans la spéculation. Là il leur fut permis sans réserves de se livrer à leur fantaisie de beaux esprits; les gouvernants eux-mêmes applaudissaient les premiers à leurs bons mots, ainsi qu'on en eut le spectacle à l'occasion des œuvres de Beaumarchais. On peut, d'ailleurs, affirmer que ceux-là ne virent tout d'abord en ces flèches si acérées de la satire que des armes inoffensives. Ils étaient au début persuadés qu'elles ne portaient pas; et, en ceci, ils subissaient, sans le savoir et au même titre que tous leurs contemporains, l'un des effets les plus curieux de l'esprit classique, lequel régnait

alors en maître dans toute la société française. On sait que l'esprit classique est celui qui fait abstraction des circonstances de lieu et de temps, pour n'exprimer que ce qu'il y a de général et d'universel dans les idées. Si un esprit doit paraître peu dangereux à des politiques, c'est évidemment celui-là; non seulement il plane en lui-même au-dessus des luttes des partis, mais encore il parle un langage qui n'est à la portée que d'une élite. Parce que depuis plus d'un siècle tous les écrivains français s'étaient conformés à cette règle, le pouvoir royal crut devoir ne point prendre ombrage d'écrits où l'on prétendait enseigner l'humanité et non pas tel peuple ou telle catégorie de sujets. La forme classique devint ainsi l'uniforme officiel et de coupe orthodoxe, sous lequel les ouvrages de l'esprit pouvaient, estimait-on, se présenter sans danger à la foule; on ne pensait pas que celle-ci pût jamais y atteindre; et de la sorte on fut amené à ne considérer pendant bien longtemps la littérature et la philosophie que comme un luxe, le premier de tous parmi les luxes si nombreux de cette époque raffinée.

CHAPITRE II

De l'état de la pensée propre au XVIII^e siècle

Examinons donc de plus près, et tâchons de fixer en quelques lignes ce milieu social si différent du nôtre, où J.-J. Rousseau trouva, avec les motifs de son indignation, les principaux éléments de ses théories politiques. Nous serons ensuite mieux à même de les étudier et de les comprendre.

On n'ignore pas que, durant les années qui précédèrent immédiatement la publication du *Contrat social*, le vieil édifice politique, que treize siècles ininterrompus de monarchie avaient si laborieusement édifié sur le sol de la vieille Gaule, commençait à craquer de toute part. *Royauté de droit divin, religion d'Etat, privilèges féodaux*, excessive centralisation administrative aboutissant au *bon plaisir du roi*, ces quatre piliers tant de fois

séculaires de l'Etat, minés sourdement par des poussées profondes, enfin menaçaient ruine. Pour la seconde fois, le vieil empire romain, que les rois de France avaient restauré dans leur monarchie en le rajeunissant, allait s'écrouler, non pas cette fois sous l'effort des barbares, mais parce que le sol, où germaient des idées nouvelles, tremblait et se crevassait tout autour de ses fondations ébranlées.

Le temps avait marché, mais non pas les méthodes gouvernementales. Le même esprit qui guindait, contrariait, tourmentait la nature dans le parc de Versailles présidait encore sans changements aux destinées de la nation. On avait littéralement disposé la société française comme un parterre fait pour le plaisir des yeux et la commodité d'un seul ou d'un petit nombre de privilégiés. Dessiné arbitrairement mais symétriquement, chaque carré avait son ornementation aussi artificielle qu'invariable ; en dehors du plan adopté, la sève, surveillée étroitement, devait se montrer docile et disciplinée ; impitoyablement on émondait toute végétation non officielle qui eût risqué d'empiéter sur l'alignement tracé au cordeau. Bref, en ce jardin ratissé, peigné et tondu, le jardinier était presque tout, et la nature presque rien. L'ordonnance en avait duré immuable près d'un siècle, sans que seulement le peuple mis en coupe murmurât. Nous ne parlons ici, bien entendu, ni de la bourgeoisie, ni des philosophes. Tant il est vrai que la tyrannie peut être parfois tenue pour un bienfait, tout au moins pour une trêve, après de trop fortes secousses morales. Il est à croire que la France, épuisée par l'anarchie sous les derniers Valois et par la longue suite des guerres de religion, éprouva le besoin d'un maître pour gérer ses destinées, pendant qu'elle achevait sa longue convalescence.

Mais, au XVIII^e siècle, les conditions avaient changé ; les anciennes plaies s'étaient cicatrisées ; les forces étaient revenues, et, sur le vieux tronc reverdi, une nouvelle pousse surgissait. S'obstiner à ne vouloir pas s'en rendre compte équivalait à un véritable suicide pour la monarchie, car on allait sous peu assister une fois encore à la lutte légendaire de la liane et de l'arbrisseau. Sous l'étreinte du pouvoir, la nouvelle tige, gracieuse mais robuste, étouffait. Au fur et à mesure de son inquiétante croissance, il eût fallu progressivement desserrer les anneaux. En refusant de les relâcher à temps, il devait s'ensuivre que

l'arbrisseau grandi viendrait bientôt à les briser par un suprême effort de sa sève, et s'en débarrasserait pour toujours. Ainsi la Révolution s'annonçait par le conflit prévu de ces deux forces; la violence initiale, résidant touté dans le fait de cette compression incessante et jusqu'en cette résistance passive mais surannée, appelait inévitablement la violence finale, où l'expansion légitime devient une explosion formidable, avec la suite de ses effets désordonnés et immanquablement anarchiques.

Parce que Louis XIV, le père reconnu du système, avait réussi à capter toutes les forces vives de la nation et à les ordonner suivant un programme magnifique mais immobile, la pensée française elle-même avait suivi et s'était conformée à l'image de l'ordre social où elle avait pris l'essor. De là cette floraison, unique dans l'histoire, de la pensée classique, laquelle était bien l'expression de la quintessence de l'esprit humain guidé et régenté par la raison. Malheureusement, comme la société de cette époque, elle portait en elle la cause de sa décadence prochaine. Exercée patiemment loin des réalités immédiates et tangibles, elle avait porté jusqu'à la perfection l'art éminemment difficile de l'abstraction. Mais, maintenant qu'elle en avait parcouru à peu près tout le cycle, manquant désormais du tribut substantiel d'idées que les éléments de la vie publique quotidienne apportent à l'âme humaine, ou bien elle devait vivre encore uniquement sur son propre fonds, et elle l'épuisait, ou bien, abandonnant les hauteurs sereines de la raison absolue, elle redescendait dans la réalité contingente, et par là cessait d'être classique.

Au XVIII^e siècle, la pensée procède par filiation directe de son illustre devancière du siècle précédent. Comme celle-ci, elle se maintient dans les hauteurs et sur les sommets. Toutefois, il y a déjà une nuance entre elles : la pensée, au XVIII^e siècle, ne descend pas encore, mais elle commence à regarder au-dessous de soi; elle ne dit plus : *quo non ascendam* ? L'on sent qu'il y a dans les grandes âmes de ce temps-là une double tendance, de force égale : l'une, qui est une sorte d'atavisme littéraire, se caractérise par la remarquable élévation des conceptions spéculatives qu'elle inspire; l'autre, qui est à proprement parler l'instinct de l'humanité, se manifeste par une sensibilité dont l'excès

même prouve qu'elle n'a pas encore trouvé l'objet précis où se fixer.

La résultante en est que l'esprit ne sait pas encore bien se reconnaître et se diriger parmi tant de sensations nouvelles, devinées plutôt que définies au milieu de la complexité agitée de la vie réelle. Donc, une certaine indigence d'idées précises, d'un côté, et, de l'autre, un certain défaut de direction et de méthode, voilà ce que nous croyons apercevoir dans le bagage philosophique et littéraire des écrivains de cette époque. On conçoit, d'ailleurs, que des yeux habitués jusque-là à contempler des astres dans le firmament, n'aient pu être du jour au lendemain des organes appropriés, lorsqu'il s'agissait désormais de s'instruire à la loupe. Aussi bien, au lieu de reporter brusquement le regard des étoiles à la terre, les auteurs de ce temps-là l'arrêtèrent à mi-chemin entre les deux points. Malheureusement, ils crurent, au moyen de la *logique*, pouvoir suppléer à l'*expérience*, qui leur manquait; et, pour ce qui fut de l'observation, n'ayant ni le temps, ni l'idée de s'y consacrer, ils la remplacèrent par le raisonnement; en un mot, ils firent de la métaphysique là où il aurait fallu faire de la critique et de l'histoire.

Ce qui fut juste dans leur jugement, ce fut de voir que la société autour d'eux était mal faite, péchait contre la raison et contre la justice. Ils surent le constater; mais, pour y remédier et la rétablir sur des bases inattaquables, ils s'imaginèrent qu'il suffisait d'en refaire l'épure! C'étaient de grands esprits, certes, un peu perdus dans leur rêve, et de grands cœurs aussi, ce qui était tout à fait nouveau dans la tradition classique. Souffrant obscurément d'un grand mal social, s'efforçant généreusement de le guérir, mais le connaissant imparfaitement, ils proposaient d'appliquer une panacée idéale et d'une simplicité extrême, d'ailleurs inutilisable, parce qu'elle avait été conçue en dehors des réalités. Par contre, ils se faisaient des maux sociaux, qu'ils n'avaient point approfondis ni touchés sur le vif, une peinture affreuse et par plus d'un côté presque enfantine.

Pour nous résumer, ce qui semble caractériser la pensée propre au XVIII^e siècle, c'est l'apparition de nouveaux idéals dans le vieux cadre classique; c'est, dans la conscience des écrivains supérieurs, l'éclosion d'une conception nouvelle de l'humanité. Cette conception s'y présente d'abord comme un rêve, comme

une idée flottante et vague qui vient troubler la sérénité intellectuelle de l'élite. Quelques-uns s'éveillent alors, réfléchissent, s'apitoient. On discute, on disserte, on écrit. L'idée fait du chemin, convainc les intelligences, gagne les cœurs. Pendant ce temps, quelque chose vibre enfin dans la masse vivante de la nation, qui sent monter en elle et bouillonner la sève, à l'image de ce qu'eût été l'éveil impulsif de la nature dans ce prestigieux parc de Versailles réglé, taillé, mesuré, aligné : supposé, bien entendu, que le jardinier chômât, et que l'architecte paysagiste eût définitivement pris congé.

Le mal profond dont souffrait la société française en cette fin toute proche de l'Ancien régime, ce n'était donc pas l'absence de droit public, laquelle eût produit l'anarchie; c'était au contraire une oppression tout à fait anormale de l'individu par les prescriptions exagérées et véritablement difformes du droit public. Au lieu d'exprimer et de consacrer législativement les rapports rationnels des sujets avec l'Etat, le droit public d'alors n'avait en vue que les *privilèges* des grands et le *bon plaisir* du roi. Tout le peuple n'était qu'une masse amorphe, précisément privée de tous droits, au sens moderne du mot, taillable et corvéable à merci, en face de la caste grandissante des privilégiés et de la toute-puissance de la volonté royale.

Nous avons rappelé tout à l'heure que l'édifice ancien était supporté par quatre piliers plusieurs fois séculaires. Autrement dit, quatre grandes idées faisaient le fondement et formaient la base de la monarchie; c'étaient *la royauté de droit divin*, *la religion d'Etat*, *les privilèges féodaux*, la concentration administrative dont le dernier terme était *le bon plaisir royal*.

Nous allons passer très rapidement en revue ce qu'il subsistait alors de ces quatre théories.

CHAPITRE III

De la monarchie de droit divin

La Royauté, tête et cœur de l'Ancien régime, semblait encore, vers le milieu du ^{xviii}^e siècle, en être l'organe le moins atteint. Elle devait d'ailleurs, comme on sait, s'effondrer la dernière. Des idées presque aussi vieilles que la monarchie, en tout cas profondément enracinées dans les âmes et dans les mœurs, l'avaient entourée d'une sorte d'auréole presque religieuse. La royauté capétienne était pour les Français de cette époque ce qu'est pour les Français de nos jours le drapeau national. Elle était même plus qu'un symbole ; elle était l'incarnation de la France ; elle était la France même.

Cette conception trouvait en premier lieu son origine dans l'antique théorie *féodale*, base et assise fondamentale de la monarchie française. Le roi était véritablement *propriétaire* de la monarchie, et par là *propriétaire de la France*. Au moyen de la *directe générale*, il apparaissait également être, en fin de compte, le propriétaire des biens de l'Eglise dont celle-ci ne semblait plus avoir qu'un très large usufruit ; et enfin il était le propriétaire de tous les autres biens du royaume, puisqu'il avait sur tous le domaine éminent.

D'autre part, pour renforcer s'il était possible cette situation unique, il était réputé avoir contracté mariage avec la Couronne de France ; c'était ajouter les liens religieux les plus indissolubles au droit absolu et en quelque sorte *réel*, dont la Coutume féodale l'avait au préalable irréfragablement revêtu.

Ainsi, en dernière analyse, le roi était le centre juridique de toute la France, le cerveau et le cœur de cet immense organisme. Généralissime, unique propriétaire, juge suprême, tout-puissant administrateur, il trônait et régnait au-dessus de la hiérarchie, ayant réellement aux mains la puissance d'un dieu, et telle que, pour retrouver la pareille, il faut remonter aux empereurs romains.

Mais il était plus encore que les empereurs romains dont les légistes l'avaient proclamé le successeur, car l'Eglise avait fait de

lui, à l'exemple des rois d'Israël, l'*Oint du Seigneur*. Alors que l'empereur ne tenait ses pouvoirs que du consentement de son peuple qui lui en faisait abandon, le roi de France, lui, tenait ses pouvoirs directement de Dieu (1). Telle était l'opinion à peu près courante parmi les publicistes et les théologiens ; et ni le clergé de France, ni la masse séculière de la nation ne discutaient seulement plus cette explication métaphysique, et par conséquent discutable, d'un fait historique dont l'accomplissement n'était, du reste, pas allé sans des actes de ruse, de violence et d'usurpation.

Etant donc le représentant séculier de Dieu sur la terre, il se trouva être *l'évêque extérieur* de l'Eglise, et, comme tel, s'arrogea contre le pape, contre *l'évêque de Rome*, le formidable pouvoir d'arrêter légalement aux frontières de la France les décisions du pape et même les décrets des Conciles. « *Le Concile de Trente ne put être reçu en France*, dit Pothier (2), *malgré les efforts que firent la Cour de Rome et le clergé pour l'y faire recevoir* ». Or, le Concile de Trente a été l'un des plus importants de l'Eglise, et l'on n'ignore pas que Pie X a dernièrement prescrit aux évêques d'en restaurer partout les *canons*.

Ainsi, dans sa terre de France, le roi pouvait jouer à son aise le rôle d'un pape *négatif*, toutes les fois que son intérêt ou le soin de sa politique, la fameuse *raison d'Etat*, l'y incitaient. En dernier ressort, maître absolu du Parlement, grâce à la théorie du *lit de justice*, il pouvait à son gré briser dans la nation toute résistance et toute opposition, parce qu'en fin de compte il ne connaissait dans toute l'étendue de son royaume qu'une volonté qui était la sienne.

Mais il y avait, en cette conception à la fois féodale et théologique de la royauté, un double germe de décomposition et de ruine. D'abord, il était hors de doute que la conscience catholique finirait par se révolter contre l'excessive prétention du pouvoir séculier en face du pouvoir spirituel et disciplinaire de l'Eglise. Les catholiques de France ne devaient pas tarder à

(1) Bossuet, 5^e *Avertissement aux protestants sur les lettres du ministre Jurieu*. — V. également : Duguît : *Manuel de droit constitutionnel*, p. 27.

(2) *Du contrat de mariage*, n° 349. — V. également Esmein, *op. cit.*, p. 654 à 656.

réfléchir qu'*Eglise catholique* signifie *Eglise universelle*, et qu'il n'est pas de la puissance d'un *homme*, fût-il *roi*, d'opposer un veto arbitraire et incompétent aux commandements spirituels d'une autorité qui par essence est en dehors de toutes les frontières terrestres.

D'autre part, la théorie métaphysique du *droit divin* ne pouvait que s'effacer d'elle-même devant la lumière que les premiers travaux historiques impartiaux et puisés aux sources commençaient à répandre dans les esprits sur les origines humaines de la monarchie française. Elle ne pouvait non plus tenir longtemps devant les preuves indiscutables que la science naissante du Droit public accumulait déjà contre sa véracité.

Ajoutons que la permanence des scandales royaux tendait à développer, avec la malignité publique, le sens critique de la nation, ce qui devait être d'un effet désastreux pour sa fidélité. Pour assurer dans l'âme tout d'une pièce de la foule le respect conservateur du principe, au moins aurait-il fallu rehausser ce principe par le prestige de la dignité morale. Evidemment, les dérèglements du roi tiraient peu à conséquence auprès de la haute société qui était corrompue à son image. Mais il était loin d'en aller de même auprès de la bourgeoisie intelligente de cette époque, parfois si austère, ni auprès des écrivains et des philosophes. Là, on pensait et on réfléchissait. Les tares intimes du régime y faisaient les frais de la conversation, d'abord sous le manteau de la cheminée, puis peu à peu au grand jour. Par l'élite de ce Tiers-Etat, parlements, barreau et penseurs, les appréciations malveillantes et ensuite indignées descendaient dans le peuple, où elles firent tache d'huile, enlevant à la fois, jusque dans les couches les plus profondes, le respect, l'affection et le dévouement, pour n'y plus laisser croître que la colère.

CHAPITRE IV

Privilèges et féodalité

Au début, la féodalité ne fut que le tronçonnement de la souveraineté entre les mains de chaque propriétaire (qui fut assez fort pour se faire respecter), et la floraison simultanée de tous ces rameaux épars. D'un seul tronc que la cognée avait abattu, les circonstances firent donc une pépinière bientôt féconde, démonstration historique de ce principe que la mort engendre la vie, et que la décomposition d'un corps n'en est que la transformation.

En se polissant lentement, après s'être affermie, la féodalité devint surtout la noblesse. Ce changement de nom correspondait à un changement d'objectif. Dépouillée par les rois de la puissance dans la société politique, elle entendit néanmoins garder la première place dans la société civile qui succédait à celle-ci. Non seulement elle s'arrogea toutes les charges de la Cour et toutes celles de l'armée, mais encore elle prétendit ne point payer d'impôts, et elle y réussit. Elle se forma, en un mot, en une caste intransigeante et étroite où il sembla bien qu'elle bornât presque l'univers. A l'entendre, il n'y eut d'honneur, de sentiments désintéressés, de bon ton et de bonnes manières, que dans son sein. Le vieil esprit féodal avait perdu de sa force, il n'avait pas varié de nature, et c'était toujours à l'indépendance qu'il visait, sous cette seule réserve qu'il admettait maintenant la suprématie du roi.

L'ensemble de ces prétentions était incontestablement outré, et les événements en ont fait justice ; n'empêche que le fond en était encore assez raisonnable. Les nobles se souvenaient avec orgueil des immenses services que les féodaux, leurs ancêtres, avaient rendus autrefois à la France. Il avait été, en effet, heureux pour elle que ceux-ci se fussent trouvés debout pendant et après la décomposition sociale qui avait accompagné la fin de la monarchie carolingienne et l'élection d'Hugues Capet. Si le grand corps politique n'avait pas alors péri tout entier, cela tenait surtout à ce que des âmes assez fortement trempées et des mains assez

vigoureuses s'étaient rencontrées à point pour retenir dans les limites de leur étroit domaine un peu de cette sève et de cette vie nationale qui, par tant de plaies béantes, allaient fuir pour toujours. Chaque *baron* en sauvegarda ce qu'il put et le fit reflleurir, qui dans un modeste canton, qui dans une province entière. Autour d'eux, de petits groupes sociaux, animés d'une vie brutale sans doute, mais intense, naquirent et se développèrent. Ce furent autant de patries au petit pied, qui préparèrent et rendirent possible l'éclosion de la grande. Après ces reconstitutions partielles, l'unité nationale, en voie de formation, n'avait plus qu'à parcourir en sens inverse le chemin qu'elle avait fait en se désagrégeant. La rude mais habile main des rois, aidée en cela par les captieuses théories des légistes, la fit alors remonter lentement de la périphérie jusqu'au centre, du dernier des *barons* jusqu'au monarque.

Il aurait fallu, à ce moment, que les nobles, étant déchus de leur puissance politique, l'eussent été également de leurs privilèges. Malheureusement la royauté n'osa pas, ou ne put pas sur ce point les ramener au droit commun. Par une anomalie monstrueuse, les droits féodaux subsistèrent. Autant ils avaient été justes et respectables, lorsqu'ils constituaient la légitime contrepartie des devoirs qui incombaient aux seigneurs d'administrer, de protéger et de défendre leurs vassaux, autant, sans objet maintenant, ils étaient surannés, injustes, et menaçaient de devenir dangereux et impopulaires. M. Taine, après avoir constaté que le système féodal avait créé partout de petits organismes pleins de vie, déplore l'aberration qui, à son dire, changea ceux-ci en autant « d'abcès purulents ». Partant de là, il démontre que l'aristocratie française, ayant terminé son rôle historique, était enfermée dans le dilemme suivant : ou bien elle devait consentir à disparaître en tant que corps politique pour se plier aux lois du pays ; ou bien, persistant à se réclamer de privilèges désormais exorbitants, elle devait fatalement entraîner la décomposition de cette société où elle n'était plus qu'un énorme « chancre » que le salut de la France demandait qu'on extirpât sans tarder.

CHAPITRE V

La religion d'Etat et le clergé

Quoique le clergé de France formât un ordre unique, le premier de la nation, la même distinction, qui séparait en deux classes si tranchées la population civile, se retrouve ici. Il y avait dans le clergé, comme dans le reste du pays, une noblesse et un tiers-état non pas nominalement désignés, mais n'en existant pas moins en fait ; et ce qui en faisait la démarcation, c'était à la fois la hiérarchie des fonctions sacerdotales et la naissance. Ainsi, l'esprit égalitaire et humble de l'Evangile n'avait pas pu préserver complètement ce grand corps des préjugés, des vanités ni des haines de caste. Aussi, la plupart des prélats se souvenaient-ils beaucoup plus qu'ils étaient des grands seigneurs que des prêtres, tandis que le bas clergé, dénué par contre de toute ambition, du fait de la tare originelle d'une naissance roturière, se consacrait obscurément et saintement au sacerdoce (1).

Depuis le Concordat de Bologne, sous François I^{er}, il se pratiquait entre l'Eglise, la royauté et la noblesse une sorte de cote mal taillée. D'accord avec la papauté, le roi s'était réservé la disposition des évêchés et des bénéfices ecclésiastiques ; mais, pour se concilier la noblesse et récompenser ses services, il lui promettait de n'y nommer que des titulaires sortis de ses rangs ; et effectivement ce sont presque toujours des nobles qui ont occupé, depuis lors, les hautes dignités ecclésiastiques. Semble-t-il pas que ce fût là un véritable retour au rude système germanique, désormais toléré ? C'est bien encore le roi féodal qui reprend la vieille tradition de ses antiques prédécesseurs, et qui rémunère et lotit ses vassaux au moyen des biens d'Eglise mis cette fois bénévolement à sa disposition.

Il y avait donc en France, au cours du xvi^e siècle, un clergé qui formait nominalement un seul corps, le premier dans la nation. Investi de l'administration de la religion d'Etat, il se trouvait être en même temps le plus riche propriétaire du

(1) M. Taine, *op. cit.*

royaume. Par là il possédait une influence énorme, tant séculière que religieuse. Mais justement ses grandes richesses excitaient partout la convoitise et l'envie. D'ailleurs, le pouvoir royal avait acclimaté auprès de toutes les classes cette idée, trop intéressée pour être sincère, que le clergé n'était, vis-à-vis de ses biens, que comme un intendant que le roi avait chargé de les gérer, et que ces biens, constituant en eux-mêmes une partie de la fortune nationale, étaient simplement grevés d'affectation ecclésiastique. Remarquons donc en passant que c'est la royauté de droit divin qui, la première, a proclamé la théorie de l'Eglise *fonctionnaire d'un service public*, et la théorie des biens ecclésiastiques *simple dotation de ce service*. On sait tout le parti que les adversaires de l'Eglise ont tiré de cette double théorie monarchique. Aussi bien donnait-elle vraiment trop beau jeu à ces adversaires ainsi qu'aux partisans de la toute-puissance étatique : le législateur, libre de créer ou de supprimer un service public, supprimait celui-là ; aussitôt, et sans qu'on puisse légitimement prononcer le mot de confiscation, la dotation n'ayant plus d'emploi, les biens font retour au domaine national. Leur désaffectation entraîne cet effet juridiquement inattaquable.

On prit donc l'habitude de ne considérer les immenses biens de l'Eglise que comme la dotation du service de la religion d'Etat. Mais à en venir à juger cette dotation exagérée et hors de proportion avec l'ensemble des autres biens de la nation, il n'y avait qu'un pas, et ce pas fut vite franchi. Ce qui fortifiait encore cet état d'esprit, c'étaient les graves préoccupations que les dangers trop réels de la main-morte ne cessaient de faire naître dans les milieux intellectuels et prévoyants. Ajoutons que l'économie politique, qui s'affirmait avec éclat, venait d'ouvrir un monde d'idées nouvelles sur l'utilisation et la circulation des richesses. N'omettons même point, pour terminer, un dernier élément, le plus âpre et le plus dangereux de tous, parce qu'il avait pris naissance dans des cerveaux infiniment frustes, mais tenaces en conséquence, nous voulons dire dans le cerveau des paysans. De tout temps le paysan a eu la convoitise de la terre. C'est sa passion la plus farouche, presque la seule, en ce sens du moins que toutes les autres font silence en lui quand celle-là s'élève.

Mais le paysan, maintenu pendant tant de siècles dans la servitude romaine, puis dans le servage, avait dû, de génération en

génération, refouler sans espoir son rêve millénaire. Aujourd'hui on parlait de liberté et d'égalité, et il lui en parvenait des échos déformés. Ces mots eussent d'ailleurs été pour lui vides de sens, s'ils n'avaient pas signifié qu'il allait bientôt pouvoir se ruer à l'assaut de la propriété sans retenue et sans frein. Déjà il caressait du regard les champs qui seraient bientôt sa proie. Et, comme les terres d'Eglise étaient en général les plus belles et les plus fécondes, c'était celles-ci qu'il visait les premières.

Ainsi au XVIII^e siècle le riche patrimoine de l'Eglise était convoité et menacé de tous côtés et par le pouvoir royal et par le peuple, et par les légistes et par les paysans, par ceux qui n'ont pas de scrupules et par ceux qui n'ont que des appétits, par l'élite et par la multitude.

Du reste, ce n'était pas rien que la dotation de l'Eglise nationale qui était visée, c'était aussi l'Eglise elle-même, en tant surtout qu'Eglise nationale et support de la religion d'Etat. La libre-pensée qui triomphait avec les Encyclopédistes et les Philosophes répugnait, comme on s'en doute, à cette conception théocratique ; et elle le fit bien voir. D'ailleurs, en dehors même des sceptiques et des indifférents, la haute culture intellectuelle et la douceur des mœurs avaient développé dans l'élite de la nation une tendance marquée à la tolérance et au libéralisme religieux. Ceux mêmes qui, tout autant que leurs pères, restaient fermement attachés à leurs croyances, ne voulaient plus d'une *religion-gendarmerie*. On comprenait enfin que l'Etat a un tout autre rôle que d'intervenir au moyen de la force dans les luttes confessionnelles. Celles-ci, en effet, tant qu'elles ne troublent pas l'ordre public par leurs manifestations extérieures, doivent rester exclusivement du domaine sacré de la conscience, et c'est dans ce sens qu'on commença à interpréter la parole du Christ : « *Rendez à César ce qui est à César et rendez à Dieu ce qui est à Dieu,* » c'est-à-dire ne mêlez pas le spirituel avec le temporel, le domaine de la politique terrestre avec celui des âmes... Les jours de la Religion d'Etat étaient comptés.

Faut-il ajouter qu'une partie tout au moins du haut clergé prêtait de lui-même le flanc à la critique, et faisait ainsi les affaires de l'incrédulité ? Le vice profond de l'organisation du clergé était d'abord cette séparation tranchée de ses membres en deux tronçons ou castes, que maintenait perpétuellement la dif-

férence des origines et du recrutement, et qui finissait par apparaître plutôt comme une cassure bien nette. Un corps qui n'est point homogène n'a jamais su se défendre lui-même, et tôt ou tard il faut qu'il périsse. Le bas clergé, au témoignage de M. Taine, était dans sa très grande majorité composé d'hommes instruits, croyants, charitables, à la fois dévoués et austères, s'occupant scrupuleusement de leur pieux ministère de religion et d'enseignement. Aussi était-il fort respectable et fort considéré.

Par contre, le haut clergé, se recrutant à peu près exclusivement dans la noblesse, le plus souvent en dehors de toute vocation ecclésiastique, était composé de prélats, gentilshommes accomplis, mais qui bien souvent oublièrent leur prêtrise pour mener à leur aise une vie de grands seigneurs et quelquefois de libertins. Leur monde était trop blasé et trop profondément incrédule pour y trouver un motif de scandale; mais il en était tout autrement auprès des représentants les plus éminents de cette vieille bourgeoisie française où les anciennes mœurs s'étaient maintenues. Là, le scandale faisait son œuvre lente de déchristianisation, de scepticisme et de colère. Voltaire ne trouva pas d'auxiliaire plus actif pour convertir à ses idées la bourgeoisie française.

Heureusement, non seulement leur vie de plaisirs, mais aussi l'organisation ecclésiastique elle-même ne permettaient guère à ces prélats d'avoir une influence bien profonde, ni une direction bien énergique sur leurs subordonnés du bas clergé. Il n'y a aucune comparaison à établir entre les rapports de la hiérarchie d'alors avec l'étroite sujétion où les évêques de nos jours tenaient les curés et les prêtres sous le régime du dernier Concordat. Ceux-ci étaient beaucoup plus indépendants, beaucoup plus autonomes sous la Monarchie, et ceci explique que, nullement contrecarré ou contrarié dans l'exercice du ministère sacerdotal, le bas et moyen clergé ait réussi à arracher si longtemps le peuple des campagnes à la contagion de l'incrédulité générale.

Quoi qu'il en soit, à l'époque où nous nous plaçons, la pensée française, dans son ensemble, s'était accoutumée à dépouiller de leur véritable caractère spirituel les hauts dignitaires de l'Eglise, pour ne plus guère envisager en eux que la fonction sociale qu'ils remplissaient. Or, aux yeux de la plupart des contemporains, cette fonction sociale résidait dans le fait d'être des *in-*

tendants de religion, à peu près comme il y avait des intendants de justice, de police et de finances. Le moment n'était pas éloigné où elle allait considérer toute cette administration comme caduque et surannée, en attendant l'orage révolutionnaire qui devait la secouer, puis la faire écrouler sur ses ais vermoulus.

CHAPITRE VI

La concentration administrative ; le bon plaisir royal

De la théorie du droit divin on s'attend bien que découle celle du bon plaisir royal. Les deux théories ne sont que les deux faces de la même idée, car, alors même que le prince emploierait mal la puissance absolue qu'il a reçue de Dieu, il n'en agirait pas moins dans les limites de cette puissance. Dieu pourra demander un jour des comptes à son âme, mais le sujet n'a qu'à s'incliner religieusement devant les ordres de son roi. « *Si veut le Roi, si veut la Loi.* » — *Dura lex, sed lex.* Le principe est évidemment dangereux dans ses conséquences.

Ne nous étonnons donc pas si, dans les derniers siècles de la monarchie, on voit intervenir si souvent dans le domaine soit administratif, soit législatif, soit même judiciaire, le *fait du prince*, le *bon plaisir du roi*. La fameuse *raison d'Etat* est une raison qui est au-dessus de la raison commune à tous les hommes. Mystérieuse dans sa cause, elle reste mystérieuse dans ses effets. Ses conséquences sont palpables, mais elles échappent aux jugements des hommes. Il faut les subir sans les comprendre et aussi sans murmurer.

C'est en vain que le Parlement avait fait mine plusieurs fois de s'insurger, en essayant de dresser en face du bon plaisir royal la théorie pourtant assez anodine *des lois fondamentales du Royaume*. Mais la Royauté ne voulut jamais y entendre, et le dernier mot lui resta toujours grâce à la pratique des *lettres de jussion* et surtout à la pratique du *lit de justice*.

Le roi considérait son royaume comme son bien patrimonial,

et il s'y conduisait exactement comme un propriétaire agit vis-à-vis de l'héritage qui lui est légitimement échu. « *L'Etat, c'est moi* », a peut-être dit Louis XIV. En tout cas, Louis XV a repris pour son compte et perfectionné cette phrase, en exposant magistralement la théorie royale dans le préambule du fameux édit de décembre 1770 : « *Nous ne tenons notre couronne que de Dieu ; le droit de faire des lois... nous appartient à nous seul sans dépendance et sans partage* ».

Un siècle auparavant, Bossuet, le plus illustre théoricien du droit divin, avait déjà abaissé toutes les lois humaines devant le pouvoir royal, ne laissant à celui-ci qu'un seul juge, qui n'était pas de ce monde, puisque c'était Dieu. Cela revenait bien en droit à réprover tout l'arbitraire, mais à se soumettre en fait à toutes les fantaisies. Ainsi les théologiens donnaient une véritable consécration religieuse à la vieille formule romaine : *Quod principi placuit legis habet vigorem*, « *le bon plaisir du prince a force de loi* ». Ils édiquaient donc au profit du monarque la dictature absolue et universelle, la dictature à caractère à la fois théocratique et impérial, embrassant tout le domaine humain, la politique, les biens, la famille, la conscience et la religion. Mais c'était plus encore ; le roi de France n'avait pas rien que l'*imperium* ou droit de commandement sur ses sujets ; il avait encore sur eux presque le *dominium* monstrueux du droit romain, c'est-à-dire qu'il était le *maître*, et que toute la population française, *au même titre que le territoire*, était l'*objet* de sa puissance (1).

Le pouvoir royal n'en était parvenu là, à ce point de congestion et de pléthore qui devait l'emporter, que par une longue suite de transformations et une évolution savante dont le point de départ fut la Renaissance instaurée au XII^e siècle par Irnerius et l'Ecole de Bologne. Avec le droit romain remis en honneur par les Glossateurs, et dressé bientôt en face et en adversaire du droit canonique, c'était l'esprit de l'antiquité et comme le génie du paganisme qui rentraient dans le monde, pour y combattre les idées de liberté et d'égalité entre les hommes, que neuf siècles de christianisme y avaient acclimatées, et les remplacer par les idées païennes de l'inégalité entre les hommes et de la sujé-

(1) Duguit, *op. cit.* (Théorie de l'Etat-objet), p. 47.

tion impitoyable des puissants sur les faibles. Les Papes ne se trompèrent point sur cette rentrée en scène du paganisme. Mais, malgré les prohibitions d'Alexandre III et d'Honorius III, l'étude du droit romain ne fut pas interrompue, et même elle se propagea partout. On n'a pas cessé depuis lors d'en célébrer les bienfaits. Pourtant, c'est dans les théories politiques romaines que les légistes trouvèrent l'idée de la souveraineté absolue du roi. Ce n'est que beaucoup plus tard que des théologiens, parmi lesquels Bossuet, s'avisèrent d'en étayer la légitimité au point de vue théologique. Ces théologiens étaient tellement imbus de la doctrine étatique, alors régnante, que leurs préférences personnelles les y poussèrent au moins autant que leur raison. D'ailleurs, la foi n'était pas engagée dans la matière, et ils crurent pouvoir suivre la pente de leur esprit tout en faisant ainsi leur cour au roi.

CHAPITRE VII

Tableau récapitulatif de la société française au moment où le « Contrat social » parut

Ainsi, dominant toute la politique, tout le droit tant public que privé, tout le système économique, nous voyons une théorie métaphysique de la souveraineté, qui mettait sans contrepoids tous les pouvoirs aux mains du roi. En remontant les âges, cette souveraineté n'avait pourtant pas été toujours absolue, ni héréditaire; elle avait été tempérée, aristocratique et même, à ses débuts, élective simplement. On eût pu très facilement expliquer et légitimer par le changement progressif des conditions historiques ce resserrement, cette concentration continue de l'imperium. Cette explication, basée sur l'histoire et sur la vérité, eût été inattaquable, et le trône tout aussi assuré. Mais les fervents de la monarchie préférèrent prouver par des arguments théologiques une thèse empruntée à l'antiquité païenne; et ils firent parler Dieu en ce sens par leur bouche, comme si les lois de l'histoire ne révélaient pas plus infailliblement ses desseins.

Comme soutien politique du monarque, nous envisageons maintenant une classe privilégiée, longtemps turbulente, mais capable actuellement d'une fidélité et d'un dévouement à toute épreuve. Détournée malheureusement de son rôle et de son utilité historique, elle avait perdu ses grandes qualités de commandement et d'initiative. Désertant de force ou de gré les postes actifs et féconds, elle s'était domestiquée pour ainsi dire dans la frivole figuration d'une parade ruineuse, et elle se contentait désormais d'emplois de cour, d'alcôve, ou de salon.

La religion de l'immense majorité des Français toujours crue et pratiquée dans les couches moyennes et profondes de la nation ; irrémédiablement abandonnée par la haute société et par l'élite intellectuelle ; les biens d'Eglise, perpétuel objet de toutes les convoitises, offrant pour le moment, avec des honneurs, des bénéfices immenses aux cadets de la noblesse ; l'Eglise, par ailleurs, toute-puissante en tant que ministre de la religion d'Etat ; l'un des principaux ressorts de la Monarchie ; débarrassée, d'une part, des protestants, mais, d'autre part, profondément minée par l'hérésie des jansénistes ; oubliant en des querelles journalières et de mince envergure, sa haute mission d'apologétique et de morale ; ayant cessé momentanément de produire et de grands théologiens et de grands orateurs à l'instar des siècles précédents ; laissant en un mot s'infiltrer l'erreur, et triompher la libre-pensée, cependant que beaucoup trop de prélats et d'abbés de cour, menant publiquement une vie hautement répréhensible, semblaient vouloir nier les principes qu'ils avaient pourtant la charge d'enseigner : voilà pour le côté moral.

Enfin, seul restant debout dans la dégénérescence générale, un principe désastreux et maladroitement appliqué, sans mesure et sans ménagements ; un principe et une application qui, après avoir sauvé longtemps l'institution, allaient la précipiter à sa ruine : savoir le principe du *fait du prince*, du *bon plaisir du roi*.

Tel est, dessiné à grands traits, le milieu social où Rousseau apprit à penser, et chercha le remède à tous ces maux.

CHAPITRE VIII

De la méthode en usage au XVIII^e siècle

Quoique J.-J. Rousseau ait été à tous les points de vue ce qu'on appelle un *autodidacte* et, en même temps, l'un des plus grands « semeurs d'idées » qui aient jamais existé non seulement dans notre littérature, mais aussi dans toutes les littératures, il ne s'ensuit pas qu'il ait véritablement *créé* un ordre d'idées. Il a fait partie d'un groupe de publicistes et de philosophes qui, fortement frappés, comme lui, des défauts et des vices de la société, en recherchaient la cause et également les remèdes.

On sait que deux grandes écoles inspirèrent, au XVIII^e siècle, le mouvement de la pensée contemporaine, et le nom des Encyclopédistes et des Physiocrates est encore sur toutes les bouches. Quoique Rousseau eût écrit pour l'Encyclopédie un remarquable article sur l'Economie politique, il ne tarda pas à se cantonner, avec les Philosophes, dans le domaine de la spéculation pure. D'ailleurs, il ne devait pas tarder à se brouiller avec tous, et à vivre solitaire. Mais c'est néanmoins dans ce milieu intellectuel et moral, ainsi que dans un commerce ininterrompu avec les auteurs de l'antiquité classique, qu'il puisa, avec le suc de sa doctrine, une certaine tournure de l'esprit, un certain ensemble d'hypothèses et même un certain procédé de travail. Sa méthode fut celle de son milieu et de son siècle, et nous savons déjà qu'elle est ce qu'il y a de plus défectueux dans son œuvre.

De science sociologique, même après les travaux de Rousseau, on peut affirmer qu'il n'y en eut pas au XVIII^e siècle. Pourtant, jamais siècle ne fut ni si profondément, ni si continuellement obsédé par les questions qui forment l'objet de la sociologie. Mais une science ne naît pas seulement de l'instinct ni même du désir qu'ont les hommes de connaître la vérité. Il faut, pour édifier une science, un élément préalable et concret, que l'on nomme les matériaux de cette science. Seules les longues recherches et l'observation patiente sont capables d'en amasser un nombre suf-

fisant. La science se crée dès que l'on cherche à les classer d'après un corps de doctrine raisonné, et que, interrogeant les faits avec méthode, on leur demande de livrer le secret des lois dont ils sont les manifestations inconscientes. Observation, réflexion, hypothèse, expérience, contrôle et critique, telles sont les phases nécessaires de toute conception scientifique. Malgré tout son génie, Auguste Comte n'eût pas fondé la sociologie, s'il n'y avait eu avant lui presque tout un siècle d'observation des faits sociaux.

Mais cette vérité n'était point encore admise au XVIII^e siècle. On y déniait tout caractère scientifique à l'observation et à l'expérience ; on y était plein de mépris pour elles et pour ce qu'on appelait alors l'empirisme. La seule méthode qui parût digne de ce nom, la seule méthode à la mode était la méthode de Descartes. L'erreur universelle fut de croire que les réalités contingentes préexistent dans la raison, comme les vérités mathématiques, dont les nombres sont simplement l'expression à notre usage, et que l'esprit humain n'a qu'à s'interroger pour tout connaître, la science sociale aussi bien que la géométrie.

N'y avait-il, dans cette conception, que la marque de l'orgueil démesuré de l'esprit humain, et que l'influence du panthéisme triomphant, ainsi que du déterminisme le plus absolu ? Nous pensons qu'il y avait une méfiance instinctive et très raisonnable des sources d'information, telles qu'elles existaient à cette époque. Des esprits aussi positifs que les philosophes ne pouvaient évidemment faire qu'un crédit fort restreint à ce qu'était l'histoire encore au XVIII^e siècle. On la considérait en effet beaucoup plus comme un passe-temps agréable, ou comme un motif à panégyriques, que comme l'austère pionnier de la vérité, qu'elle doit être. Or, presque toutes les histoires, à cette époque, étaient des compilations plus ou moins savantes, remplies surtout par le côté extérieur et pittoresque des événements, par le récit des batailles, des fêtes de cour, des passions des grands, le tout présenté le plus naturellement du monde sous un jour éminemment favorable aux institutions encore existantes. L'imagination, la poursuite des effets de style, l'art oratoire, le souci de mettre toujours la suprématie nationale en relief et le bon droit de son côté, tenaient le plus généralement lieu d'exactitude et de critique historique, quand bien même ce n'était pas la poursuite

d'une pension royale, ou de la faveur des grands qui était le principal mobile de l'historien. Bien entendu, nous exceptons de ces traits les magnifiques travaux des Bénédictins. Malheureusement, ces travaux sortaient à peine de leurs monastères, et le grand public ne les connaissait pas. En un mot, la façon dont on envisageait et dont on traitait l'histoire tient tout entière dans la réponse topique de cet historien à celui qui lui communiquait un document décisif : « *Je vous remercie*, dit-il en le repoussant de la main, *mon siècle est fait* ».

Il n'y a donc rien d'étonnant que les esprits positifs du xviii^e siècle se soient méfiés d'une histoire ainsi composée, et n'aient voulu tenir aucun compte des faits qu'elle rapportait. Ils n'eurent confiance que dans les démonstrations opérées par la raison. Depuis un siècle, les sciences mathématiques avaient fait de tels progrès, qu'ils furent excusables de croire que la méthode des sciences exactes était la seule voie qui permettait d'arriver à la connaissance de toute vérité. D'ailleurs, tous les penseurs de cette brillante pléiade furent des esprits vraiment encyclopédiques, et plusieurs, de vrais savants, au sens strict de ce mot. Il suffit de rappeler d'Alembert, Condorcet et Voltaire, pour ne citer que les plus illustres. Cette double formation intellectuelle peut excuser en partie la confusion où ils tombèrent à la suite de leur siècle.

Mais ces hommes qui, pour la plupart, étaient des savants, il ne faut pas croire qu'en étudiant les causes du mal social et les remèdes à ce mal, ils aient gardé l'impassibilité qui, en général, va de pair avec les spéculations scientifiques. Chez eux, le cœur fut souvent ému au même degré que l'esprit était frappé, et l'on peut dire que beaucoup d'entre eux furent des hommes très sensibles. Du reste, la sensibilité est une des caractéristiques du xviii^e siècle, et non seulement la sensibilité un peu artificielle et de convention qui fut alors de mode, mais aussi une sensibilité réelle et de bon aloi. Cette sensibilité s'était développée parallèlement avec une autre tendance contemporaine, qui était *l'humanisme*, tendance dont le vers si connu de Térence résumait par avance l'objet et la portée :

« Homo sum : humani nihil a me alienum puto. »

Rousseau plus que tout autre devait être marqué à l'empreinte

de ce double sentiment, car il avait, poussées à l'excès, et la douloureuse faculté de sentir vivement, et l'imagination qui prolonge et agrandit encore la sensation.

CHAPITRE IX

Du postulat de la bonté originelle de l'homme

Ainsi, une extrême sensibilité en face de la condition misérable de la plupart des hommes, et un immense désir d'y remédier ; voilà le point de départ. Pour y parvenir, une seule solution : appliquer à la société humaine les règles idéales que la raison révèle. Tel était le problème, et tel était l'état d'esprit de ceux qui se le posaient pour le résoudre.

Au fond, la question était la suivante : la société est mauvaise ; il faut la changer ; si elle est mauvaise, c'est qu'elle ne cadre pas avec la véritable nature de l'homme. Et ici, une interrogation préliminaire : quelle est donc la véritable nature de l'homme ?

L'homme est un des êtres les plus difficiles à étudier et à connaître. Les autres êtres n'ont pas subi de modifications sensibles dans leur type constant et définitif, tandis que l'homme a profondément changé depuis qu'il est sorti des mains du Créateur. Ce qu'on nomme la civilisation l'a littéralement déformé.

Par conséquent, nécessité, pour arriver à le connaître, de le *restituer* dans son état primitif, comme on ferait un texte surchargé. Cela revient à dire que la pensée doit le dépouiller de tout le vernis superficiel, de tout l'acquis, mœurs, coutumes, conventions, préjugés, qu'il doit à la vie sociale. Ceci fait, on trouvera un résidu incompressible, qui sera l'*homme*, tel que Dieu l'avait formé.

Cet homme, identique à son semblable, aura la même liberté que lui, et les mêmes droits. Mais, dans la société, les droits s'influencent et les libertés se heurtent. Le rôle du philosophe et ensuite du législateur sera donc, en s'inspirant des lumières

de la raison, de combiner tellement scientifiquement les rapports sociaux entre ces termes semblables, que la liberté et la justice y puissent trouver leur compte, et le bonheur, son fondement. On le voit, la science sociale n'est plus qu'une question d'équations. Mais la détermination de la nature de l'homme était aussi indispensable ici, que la détermination des quantités l'est pour la solution d'un problème d'algèbre.

Si la société est si mal faite, si, jusqu'ici, on a si lamentablement erré, cela tient surtout à ce que, ne connaissant pas l'homme, on s'est constamment mépris sur ses droits et sur ses besoins. On a toujours raisonné sur « *l'homme de l'homme* », selon justement l'expression de Rousseau, alors qu'il aurait fallu envisager l'homme véritable, c'est-à-dire « *l'homme de la nature* » dont le premier n'est que la caricature, ou, si l'on veut, la contrefaçon. En effet, cet « *homme de la nature* », la raison nous prouve qu'il est *bon*. Or, notre expérience de chaque jour nous apprend que « *l'homme de l'homme* » est mauvais et méchant.

Ainsi raisonnaient dans les grandes lignes les contemporains de Rousseau, avant même que celui-ci eût pris la plume.

Ce postulat de la bonté originelle de l'homme, Rousseau n'eut pas de peine à le faire admettre de ses lecteurs comme un théorème suffisamment démontré. Une littérature très abondante et fort en vogue avait prédisposé déjà les imaginations et les intelligences à cette conviction. Sans faire état des *Utopies* qui, depuis celle de Thomas Morus, avaient régulièrement continué de faire vibrer la fibre romanesque des foules, on vit apparaître au XVIII^e siècle une littérature tout à fait spéciale qui s'inspira bien en principe de celle-là, mais avec des prétentions scientifiques : récits de voyageurs, romans plus ou moins vécus par les auteurs aux antipodes. Ce fut « *la littérature sauvage* », qui ne tarda pas à devenir « *la littérature taïtienne* » (1). Le fonds en était essentiellement formé par la démonstration de la bonté et des vertus du sauvage. On y opposait triomphalement ces vertus et cette bonté à la perversité et aux vices de l'homme civilisé. Et cela était tellement du goût du public, que ces livres fort nombreux jouirent d'une vogue énorme. Bientôt la bonté de

(1) Lichtenberger, *Le socialisme au XVIII^e siècle*, p. 360.

l'homme primitif devint un véritable dogme pour cette société si incrédule et si frondeuse du XVIII^e siècle. Le Taïtien joua donc, sans s'en douter, un rôle assez important dans l'éclosion, puis dans le succès de la théorie de Rousseau ; car le Taïtien étant, grâce à sa qualité de sauvage, plus près de *l'état de nature* que le Français par exemple, on inférait que l'attribut de la bonté qui éclatait si incontestablement dans le Taïtien avait dû, à bien plus forte raison, être inhérent à son ancêtre, le véritable *homme de la nature*. Et, de ce que le Taïtien avait pourtant moins de bonté que l'homme primitif, et de ce que le Français n'en avait plus du tout, mais était pourvu de tous les vices et de toute la méchanceté, on concluait logiquement que la bonté était un attribut naturel de l'homme, et que c'est la civilisation qui corrompt progressivement cet attribut jusqu'à le transformer en un attribut contraire.

Cette croyance à l'existence antérieure et historique de l'*homme de la nature* procédait d'une abstraction que les jurisconsultes de l'*Ecole du droit de la nature et des gens* et même leurs prédécesseurs comme Suarez, avaient trouvé utile et commode de créer. Ce sont eux, en effet, qui avaient inventé cette hypothèse d'un *homme de la nature*, sujet et support des droits imprescriptibles qui sont inhérents à sa *nature d'homme* ; véritable mannequin dont ces grands hommes se sont servis pour étayer mieux à la mesure leur immortelle théorie du droit *naturel*. L'esprit humain défiait, autrefois, les héros ; s'il y met maintenant plus de retenue, on ne peut nier qu'il ne pousse parfois encore trop loin ses créations, jusqu'à donner, comme dans le cas présent, trop bénévolement la vie concrète à des entités.

Rousseau, on le voit, se rattache étroitement à la pensée, aux tendances, même aux préjugés de son siècle. Par son adhésion à la théorie du droit naturel il se montre le disciple de l'*Ecole du droit de la nature et des gens*. On ne s'étonnera donc pas de retrouver encore en lui l'influence de l'école anglaise, et cela pour deux raisons ; la première, c'est que l'Angleterre, dès cette époque, était un pays de liberté, et que ses philosophes, au lieu de raisonner sur des hypothèses, raisonnaient le plus souvent sur des réalités. La seconde, c'est que plusieurs de ces philosophes illustrèrent à la fois les deux écoles.

Après avoir délimité et scientifiquement reconnu le droit naturel, une grande tâche restait à accomplir. Elle allait consister à faire passer dans la pratique les conclusions de la théorie. La parole allait donc être aux bâtisseurs de systèmes politiques, aux édificateurs de constitutions idéales. Chaque *utopie*, à la suite de la partie négative qui formait sa critique, exposait longuement le plan de la cité future. Mais, jusqu'à Rousseau, ce genre de littérature n'était guère sorti du domaine de la pure imagination. Il devait appartenir à Rousseau de lui donner le caractère nettement positif, avec une allure scientifique.

PREMIÈRE PARTIE

POLITIQUE INTÉRIEURE

LIVRE PREMIER

L'Etat de nature et le Pacte fondamental

TITRE PREMIER

L'ÉTAT DE NATURE

CHAPITRE PREMIER

Du but et de la méthode de Rousseau

Ces observations préliminaires étant terminées, nous allons pouvoir aborder l'étude du « Contrat social » et par conséquent des idées politiques de J.-J. Rousseau.

« *L'homme est né libre et partout il est dans les fers* », remarque Rousseau. Ainsi voilà deux faits consécutifs et contradictoires : comment les expliquer ? Bien simplement, affirme-t-il : dans toute société qui réunit plusieurs hommes, il y a conflit et conflit permanent entre l'*ordre social*, dérivé de la société, avec l'*ordre naturel*, ou état primitif de l'homme. L'ordre naturel pour chaque homme était, comme on l'expliquera, la solitude dans l'état de nature, et par suite l'indépendance entière et absolue. Il y a donc à première vue antinomie entre l'*état de nature* et l'*état social*, entre la société et la liberté.

Mais la société humaine est un fait et un fait, semble-t-il, nécessaire. Il serait surprenant qu'un fait qui se présente avec des conditions de nécessité fût forcément mauvais. Aussi devons-nous distinguer entre les diverses sortes de sociétés. Disons tout de suite que toute société qui est fondée sur la force, comme la

plupart de celles que nous connaissons, est illégitime en soi et détestable en ses conséquences ; mais il y a une sorte de société qui est légitime : c'est celle qui a été consentie par tous ses membres ; c'est celle qui repose sur des *conventions*. Dans cette société, chaque associé ne donne pas plus aux autres qu'il n'en reçoit, regagnant ainsi d'un côté ce qu'il perd de l'autre, de sorte que tous les membres sauvegardent à la fois leur liberté et l'égalité générale. Ces conventions s'appellent le *pacte fondamental*, ou le *contrat social*. C'est cette société qu'il faut *restaurer* parmi les hommes, car elle a existé dans les commencements entre eux tous, quels qu'ils soient, demeurant entendu que les sociétés actuelles ne sont partout que les déformations subséquentes de la première.

Tel est en quelques lignes le raisonnement de Rousseau. L'examen approfondi du pacte fondamental et des conséquences sociales qu'il en faut tirer, tel est le sujet de son ouvrage.

Pour bien saisir les clauses si importantes du pacte fondamental, il faut avoir au préalable une notion très exacte de l'état de nature. L'une et l'autre théories sont en effet les deux faces successives de la même question. Nous avons tout à l'heure effleuré le sujet. Nous allons avoir à y revenir d'une façon beaucoup plus précise, après avoir tout d'abord constaté que Rousseau ne l'a point traité dans le *Contrat social*. Il s'en était occupé par ailleurs, et, de plus, nous l'avons noté précédemment, ce concept faisait vraiment partie du fonds d'idées commun à tout le xviii^e siècle.

Nous avons déjà eu l'occasion de dire que la théorie de l'état de nature remontait aux juristes et même aux prédécesseurs de l'Ecole du droit de la nature et des gens, mais que, pour ces auteurs, elle ne répondait nullement à un fait concret, bien qu'elle fût fondée en raison (1). Ils n'avaient même pas songé à lui donner une assise sur les vraisemblances que l'on aurait pu à la rigueur tirer des hypothèses préhistoriques. Du moment que la raison n'y répugnait point, ils s'en servirent pour étayer la démonstration des droits qui étaient inhérents à la *nature* de l'homme, c'est-à-dire des *droits* naturels. C'était un peu moins qu'un postulat, et un peu plus qu'un procédé.

(1) Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, 1734, t. I, p. 168-169.

Mais il ne faut pas oublier que nous sommes, en France, sur la terre classique de la scolastique, et qu'il y a, d'autre part, dans l'esprit humain, une pente naturelle par où les abstractions de l'ordre métaphysique, les *entités*, glissent insensiblement dans l'ordre historique, dans le domaine concret de l'*être*. C'est grâce à ce phénomène que les contemporains en vinrent bientôt à croire de très bonne foi que l'existence préhistorique de l'homme de la nature avait été une réalité.

Quoique évidemment la scolastique fût déjà bien loin, il en était resté comme des survivances dans les esprits ; et certes le cartusianisme n'était pas fait pour modérer la vogue dont jouissait alors presque exclusivement la méthode déductive. Le règne de celle-ci ne pouvait que favoriser cette erreur. Si, effectivement, la source de toute vérité se trouve dans la raison, dès lors qu'on a déduit des lumières de la raison qu'un certain être, ou qu'une certaine chose, par exemple, a dû exister, la conclusion s'impose : cet être ou cette chose a existé réellement. Voilà tout au moins ce que la masse même intelligente de la nation peut se dire, et comment des croyances générales erronées arrivent à se former à de certaines époques. On ne peut en attribuer la paternité à personne ; mais tout le monde les adopte.

Une autre influence, et considérable, de la méthode, est celle qu'elle exerce directement sur les œuvres qu'elle inspire ; et à ce point de vue particulier, il y a tout lieu de déplorer l'usage exclusif que jusque-là on avait fait de la méthode déductive dans les recherches sociales. Il en est résulté pour la science un dommage véritable. Au lieu d'un enchaînement rigoureux de théories où les auteurs ont excellé, mais qui les a emportés dans les régions nébuleuses de l'utopie, ils nous auraient laissé des tableaux fort intéressants, pleins de couleur et pleins de vie, parce qu'ils les auraient composés en face de l'original et sans perdre jamais de vue le modèle. Ils auraient fait de la sociologie. Voilà où l'emploi de la seule méthode appropriée, la méthode inductive, leur aurait permis d'atteindre.

Nous avons exposé pourquoi Rousseau suivit en ce point les errements de ses contemporains. Remarquons seulement qu'il les suivit avec plus de mesure notamment que Condillac, qui, appliquant en toute sa rigueur la méthode déductive à la psychologie, prétendit tirer tout l'homme intellectuel des modifications suc-

cessives de la sensibilité de la statue impressionnée par le monde extérieur. Remarquons encore que dans un autre ordre de connaissances, les Physiocrates s'inspiraient dans le même temps d'un principe identique. En effet, leur « *homo œconomicus* » est, eu égard à la science économique, l'analogue de l'*homme naturel* conçu par la science politique.

Il y avait donc bien, en cet ordre d'idées communes à tout le XVIII^e siècle, une sorte de résultante ou de résidu des conceptions et des idées générales antérieures, qui avaient été admises par les générations précédentes et qui longtemps avaient eu cours. M. Taine a caractérisé d'un mot ce phénomène, en affirmant qu'il y voyait l'aboutissement de l'esprit classique : « Suivre en toute recherche, avec toute confiance, sans réserve ni précaution, la méthode des mathématiciens; extraire, transcrire, isoler quelques notions très simples et très générales; puis, abandonnant l'expérience, les comparer, les combiner et, du composé artificiel ainsi obtenu, déduire par le pur raisonnement toutes les conséquences qu'il renferme : tel est le procédé naturel de l'esprit classique » (1).

Que l'esprit classique doive garder la responsabilité de cette déviation de l'esprit humain, il n'y a pas à douter. Mais ne pourrait-on pas ajouter une autre cause à celle que signale si justement ce grand écrivain ? une cause qui provient d'une source absolument opposée à l'esprit classique, et dont l'influence fut, sans conteste, très grande sur certains penseurs du XVIII^e siècle, et particulièrement sur Rousseau. M. Taine constate que l'esprit classique détournait les auteurs de l'étude des faits, et il donne par là même à cette tendance une cause, un élément intellectuels. Il y eut aussi une cause morale, une raison de sentiment, et ce fut l'insurmontable défiance qu'ils ressentirent à l'endroit des choses et des actes de la politique. Dans une société où c'étaient seulement le caprice, l'intérêt, les passions des privilégiés ou des favorites qui décidaient de tout arbitrairement et souverainement, il ne pouvait pas ne pas se faire qu'il y eût divorce absolu entre les faits et la raison. Qui donc, dans la vie ordinaire, ferait état des actes d'un dément et d'un fou ? Des abus si variés et si grands avaient tellement vicié tout l'orga-

(1) *L'Ancien Régime*, p. 262.

nisme social que, quoiqu'il fonctionnât encore, cet organisme devait paraître absolument déraisonnable aux esprits qui raisonnaient. Quelle apparence, dès lors, que des réformateurs indignés consentissent à descendre à des réalités entachées de déraison, et qui par elles-mêmes étaient un défi à leur raison et à leur idéal ? Bien loin qu'elles fussent tentées de s'appuyer sur les faits, les âmes généreuses et sensibles d'alors avaient une forte pente à s'évader des faits, pour se réfugier sur les sommets de la raison pure, où leurs aspirations trouvaient à la fois leur justification et leur espoir. La raison de sentiment fut peut-être presque aussi puissante qu'avait pu l'être la tournure d'esprit que signale M. Taine.

Cette observation, en quelque sorte surnuméraire, et que nous demandons à joindre comme un appendice infiniment modeste à la magistrale appréciation de M. Taine, nous permettra de comprendre pourquoi l'on trouve dans les spéculations politiques même les plus abstraites de ce temps-là une véritable chaleur, une passion vibrante que la tradition classique n'expliquerait pas. Qui dit classique, dit calme et mesuré. Or, rien ne l'est si peu que le ton de ces auteurs. Nous inclinons, pour notre part, à y reconnaître *des symptômes et même des signes précurseurs du romantisme*. Sensibilité douloureuse, exaltation fébrile du *moi*, profond mépris pour les institutions établies, lyrisme du style allant bien souvent jusqu'à la déclamation : un frémissement nouveau a troublé la sérénité traditionnelle des sources de l'inspiration.

Quoi qu'il en soit, il est incontestable que plusieurs des grands écrivains dont nous parlons professèrent plus que du dédain pour les faits. Ils eurent en abomination la méthode expérimentale. D'étudier les faits leur parut être une concession accordée aux faits, une certaine consécration dont ils repoussèrent jusqu'à l'idée. Pour éclairer entièrement notre religion, nous n'avons qu'à relire, par exemple, le « *Discours sur l'inégalité* ». Nous verrons quelle véhémence ardeur Rousseau y déploie, lorsqu'il répudie toute leçon de l'expérience et tout enseignement venant des faits. A-t-il pas avoué lui-même que tout ce *Discours* a « *le ton dur et l'air noir* » ?

CHAPITRE II

Esquisse psychologique de Rousseau

Lorsqu'on étudie un auteur aussi considérable que J.-J. Rousseau, et que l'on veut connaître son génie et son œuvre, ces considérations, toutes générales qu'elles puissent paraître, sont strictement nécessaires.

Le moment nous semble venu d'isoler maintenant sa personnalité, et de l'envisager en lui-même. Une rapide esquisse de l'homme doit forcément trouver sa place ici.

Personne n'a, de son vivant, soulevé plus de colères, ni suscité plus de sympathies. Beaucoup d'hommes, et non des moindres, l'aimèrent profondément, et, en général, les femmes l'adorèrent. En vain, il lassait par son mauvais caractère les dévouements les plus certains : plusieurs de ces amitiés résistèrent jusqu'au bout à toutes les épreuves. Aussi Grimm a pu écrire de lui qu'il n'eut « pas des admirateurs, mais des dévots » (1). L'éloge n'est pas mince sous la plume d'un ennemi.

Mais d'autre part, déiste convaincu (2) et philosophe indépendant, il ne tarda pas à encourir toute la fureur des Encyclopédistes, lesquels justement furent en ces deux points aux antipodes de Rousseau. Non seulement ceux-ci étaient des philosophes athées, mais encore ils étaient souverainement ce que de nos jours on a appelé des *opportunistes*. Ils l'étaient même à ce point qu'ils « n'osaient pas signer leurs ouvrages » (3).

De par la force des choses, c'était la lutte sans merci entre les Encyclopédistes et Rousseau. On le vit bien par le duel à mort que *littéralement* (4) Voltaire engagea contre lui. Ce duel ne s'expliquerait pas par la concurrence ou la jalousie de deux

(1) *Correspondance*, t. VIII, p. 463.

(2) Brunetière : *Etudes critiques*, 3^e série, p. 273 et 274.

(3) Brunetière, *ibid.*, p. 281. L'auteur ajoute : « Ce sont, en général, — à l'exception de Buffon et de Montesquieu, — d'assez vilains personnages que nos grands hommes du XVIII^e siècle ». *Ibid.*, p. 262. — V. également : Faguet, *XVIII^e siècle*, p. 343.

(4) Brunetière, *ibid.*, p. 271. Voltaire, dans une de ses lettres, demande sérieusement la condamnation capitale contre Rousseau.

talents également ombrageux ; il ne peut s'expliquer que par l'opposition irréductible et menaçante de deux conceptions d'esprit contradictoires, de deux politiques qui combattent pour l'empire du monde : la politique du passé, représentée par Voltaire, et celle de l'avenir, incarnée dans Rousseau.

La polémique a pu se refroidir, elle ne s'est pas éteinte avec le temps. A notre époque, presque tous les auteurs qui parlent de Rousseau le font avec un accent d'enthousiasme, ou bien de réprobation (1). Il y a donc une grande difficulté, à qui veut le connaître et le juger sans parti pris, à trouver la note impartiale et juste dans la critique contemporaine. Deux écrivains semblent avoir démêlé, avec une âme à la fois sagace et sereine, les traits définitifs de cette figure fuyante et si complexe : « *Le fond était bon*, écrit M. Faguet (2), *non le fond moral qui n'existait pas, mais le fond sensible*. Rousseau avait très bon cœur. *Faible et sans aucune espèce d'énergie morale*, il était bon, compatissant, charitable et très réellement et non en phrases, fraternel. *Il ne faut jamais perdre cela de vue ; c'est le premier trait*. Rousseau est un candide. *Son cynisme même, quand il n'est pas une forme de son orgueil, est une forme de son ingénuité*. *Le premier mouvement dans Rousseau est un geste naturel et spontané d'élan vers autrui, de confiance et de bras ouverts* ».

Et plus loin (3) : « *Cela veut dire qu'il est très grand ; que c'est une nature originale et riche, une de ces individualités qui résument en elles, ou au moins figurent par la trace qu'elles laissent, toute une période historique*. Ses intentions sont d'un esprit supérieur ; ses rêveries d'une grande âme douce et blessée. Auprès de lui, Voltaire ne laisse pas de paraître parfois un étudiant spirituel, et Buffon un bien remarquable professeur de rhétorique. Montesquieu seul, inférieur comme homme d'imagination, l'égale par la puissance du regard, et le dépasse par la clarté de la vue. — Il y a de plus grands génies ; il y en a surtout de meilleurs ; il n'y en a guère qui aient donné, en un siècle où pourtant la hardiesse est une banalité, une plus imprévue et plus rude secousse à l'esprit et au cœur humains ».

(1) Lichtenberger : *Le socialisme au XVIII^e siècle*, p. 129 et 130.

(2) *Op. cit.*, p. 340.

(3) *Op. cit.*, p. 423.

Voici maintenant le jugement de M. Brunetière (1) : « *Incertaine et chancelante, sa morale est de son temps, mais il a une morale, je veux dire une règle fondée sur quelque idée d'une justice antérieure, extérieure et supérieure à l'invention sociale. Même lorsqu'il corrompt les principes et qu'avec sa fâcheuse habileté de sophiste, au lieu de soumettre ses passions à la règle, il essaie de plier la règle à ses passions, Rousseau ne cesse pas pour cela d'être moral, puisque c'est toujours l'accord de sa conduite avec ses principes qu'il s'efforce de réaliser. Et, avant d'admirer l'invention sociale dans les raffinements de la civilisation et du luxe, il lui demande ce qu'elle a fait, ce qu'elle fait tous les jours pour établir parmi les hommes le règne de la justice et du droit. C'est ici le vrai signe d'une nature éminemment morale* ».

Pour achever le portrait, écoutons encore M. Faguet (2) : « *Il a vu chaque chose plus belle qu'elle n'est, jusqu'à quarante ans, plus laide qu'elle n'est à partir de l'âge mûr et de plus en plus jusqu'à la vieillesse... Bon, candide, orgueilleux et romanesque, tel il était quand il rencontra la société humaine. Jusqu'à quarante ans, il ne l'avait pas habitée. Le vagabondage produit les mêmes effets que la solitude. Le voyageur voit plus d'hommes que les autres, et, moins que les autres, connaît l'homme ; car à changer sans cesse on ne pénètre rien. A quarante ans, Rousseau avait eu des aventures diverses et des épreuves, sans avoir pour cela acquis l'expérience. Le monde avait glissé devant ses yeux, et l'avait infiniment amusé ; mais il ne le connaissait point. Du contact du Rousseau que nous connaissons avec la société, et du froissement terrible qui s'ensuivit, naquit le Rousseau d'après quarante ans, celui qui a pensé et qui a écrit* ».

Voilà donc Rousseau qui, à quarante ans, c'est-à-dire en plein âge mûr, entre enfin dans cette société raffinée mais toute déséquilibrée du XVIII^e siècle, dont nous avons tout à l'heure tenté de tracer l'esquisse. Jusque-là il n'y avait été que comme un vagabond, mais, qu'on le remarque, un vagabond muni d'une très forte éducation intellectuelle. Il avait beaucoup rêvé devant

(1) *Op. cit.*, p. 273 et 274.

(2) *Op. cit.*, p. 341 et 342.

la nature, beaucoup réfléchi en-dedans de lui-même, et beaucoup étudié dans les livres. C'était donc avec la sensibilité vibrante d'un être presque primitif, mais aussi avec l'esprit d'un classique habitué aux rapides généralisations, qu'il abordait cette civilisation si nouvelle pour lui, si différente de la forme à la fois idyllique et rationnelle qu'il lui avait supposée. Quel devait être en une âme tellement prévenue le résultat de ce premier choc ? On le devine : une amère déception pour son cœur et une révolte pour son esprit ; car, au lieu de pénétrer par étapes pour ainsi dire dans la société, il se cabra à la première approche, et, obéissant instinctivement à la formation classique de son intellect, il la vit et la jugea en bloc, l'enveloppant tout entière dans sa réprobation. Dès lors le conflit devait être permanent et irréductible en son esprit entre ces deux idées très simples : la société humaine ; il en avait la preuve, était infâme, parce que tous les hommes y étaient méchants. L'expérience le lui démontrait jusqu'à l'évidence. D'autre part il sentait avec toute la conviction de son âme que l'homme, de son naturel, était bon. Pour s'en convaincre, Rousseau n'avait qu'à descendre en soi-même, à examiner et à scruter son *moi* : or, qu'y voyait-il ? c'est qu'il était *bon*, et sa conscience lui en rendait le témoignage sans hésiter. Alors, la question se posait : pourquoi était-il bon, lui qui avait vécu en dehors de la société, tandis que les autres hommes, ceux qui précisément avaient vécu dans la société, étaient tous mauvais ? Qu'était-ce donc, que *la nature crée l'homme bon et que la société le corrompt* ?

L'explication était aussi simple que logique, et elle se résolvait en une formule d'une netteté merveilleuse, dont il allait se faire un drapeau pour partir désormais en guerre contre toute l'institution sociale. Or, l'on voit bien toute la genèse du sophisme originel : Rousseau pose en fait qu'il a été bon, insouciant, candide, presque heureux pendant quarante ans de sa vie, quarante ans d'une *vie de nature*. Et, depuis quand donc sent-il en soi-même des mouvements de dépit, de colère, d'envie et de haine ? mais depuis justement qu'il est entré dans la compagnie de ses semblables. C'est donc la société qui est coupable envers lui, comme elle l'est, d'ailleurs, envers tous les hommes ; car la vérité que la raison d'un seul découvre est la vérité à l'égard de tous. Le *moi*, scientifiquement connu, est le maître qui, depuis Descartes, enseigne véritablement toute l'humanité.

Telle est la pensée que Rousseau désormais poursuit, creuse, retourne durant ses longues promenades solitaires. Plus il y réfléchit, et plus sa conviction s'assure. Ce que nul n'a su voir avant lui, il l'a découvert ; il a mis le premier le doigt sur la plaie ; le mal est là.

Et c'est ainsi qu'en s'étudiant soi-même, il va déchiffrer dans sa propre vie l'histoire en raccourci de l'humanité tout entière ; de celle-ci, il trouvera l'âge d'or dans ses premières années de bonheur et d'innocence, cependant qu'en ses premiers jeux et en ses premiers camarades il notera l'attrait fatal de la société, l'occasion et la cause des désirs impétueux, des jalousies, des compétitions et de la haine. Puis, les passions se révélant à son cœur, il en poursuivra l'assimilation avec les vices, les chagrins et les hontes, les remords et les vengeance des sociétés adultes. Plus il étreindra en *logicien* implacable l'histoire de son *moi*, plus aussi le *poète* qui se réveille en lui l'étendra, l'enflera jusqu'à en faire celle de l'humanité dans son ensemble. « *Car il est très vrai*, dit encore M. Faguet (1), *que c'est un des plus grands poètes de notre race... un poète que le dégoût des choses qui l'entourent jette dans un rêve de perfection irréalisable, prolongé par un logicien qui de ce rêve fait une théorie sociale très suivie, très liée, très systématique et très séduisante.* »

C'était donc sous le coup d'une émotion personnelle et sur son propre fonds qu'il travaillait sans cesse. On comprend dès lors combien il devait rester original, même en formulant des idées qu'il semblait avoir empruntées à ses devanciers ou à ses contemporains. De même qu'il était aussi instruit qu'homme de son siècle, quoiqu'il eût appris tout seul tout ce qu'il savait, de même, il arrivait aux mêmes conclusions que d'autres philosophes, et cela par le seul effort de sa pensée. Ne nous étonnons point, dès lors, qu'il ait tenu par toutes les fibres de son orgueil à cette théorie de l'état de nature qui n'est pas de lui, mais qu'il a faite sienne, et qui domine toute son œuvre. Tout le « *Discours sur l'Inégalité* », qui est un de ses chefs-d'œuvre, en est imprégné et comme rempli. A son tour, le « *Contrat social* » la suppose ; elle en est à proprement parler le vestibule d'entrée et le pilier d'angle. Sans elle, on ne peut en approcher,

(1) *Op. cit.*, p. 444 et 445.

et même l'ouvrage s'effondre. Seulement, il n'a pas jugé nécessaire d'y revenir. « *Poète qui ne serait pas très bon psychologue* » (1), il est pleinement satisfait des développements magnifiques dont cette théorie lui a donné l'occasion d'illustrer le « *Discours* ». Il se borne dans le « *Contrat* » à y renvoyer la pensée du lecteur, et, dans ce *Code de la Constitution civile*, il en parlera dorénavant comme d'un postulat que tout le monde admet, ou, ce qui revient au même pour Rousseau, comme d'une vérité qu'il aurait triomphalement démontrée.

Qu'est-ce donc en somme, que l'état de nature, et, s'il était l'âge d'or, pourquoi les hommes l'ont-ils quitté? Double question que nous allons examiner.

CHAPITRE III

Origines du concept de l'âge d'or

Nous nous trouvons ici en face d'une vieille idée, et il a fallu à Rousseau, qui l'a rajeunie, il est vrai, beaucoup d'orgueil pour croire qu'elle était née dans son cerveau. Elle est en effet aussi ancienne que l'humanité. Si on la presse, on se rend bien vite compte qu'elle n'est pas autre chose que le dogme du paradis terrestre et de la chute originelle, ou, ce qui est sensiblement pareil, le résidu de l'antique tradition païenne sur l'âge d'or et le jardin des Hespérides. Au fond, elle traduit simplement l'obscur mais universelle croyance des hommes en un bonheur pour lequel ils étaient faits, mais qu'ils ne pourront plus jamais atteindre.

Il semble bien qu'il y ait là une notion primitive et nullement dérivée, une conception inhérente à la nature humaine. Que si l'on n'admettait pourtant pas ce postulat, on serait encore forcé d'en faire remonter l'origine tout au moins aux plus antiques théologies du monde. L'enseignement religieux et l'hérédité l'auraient ensuite transmise de génération en génération.

(1) Faguet *op. cit.*, p. 352.

Mais elle peut avoir encore une source secondaire, moins mystérieuse, mais non pas moins universelle, car elle est également en nous tous indistinctement. L'idée serait, en soi, d'origine religieuse, mais, par son côté sensible, elle serait aussi d'origine humaine, et même personnelle à chacun de nous. En effet, lorsqu'elle se présente à l'âme, c'est toujours sous une forme mélancolique et attendrie. Non seulement notre esprit déplore, sans la comprendre, la grande félicité inconnue qui nous a été ravie, mais encore les fibres de notre cœur se resserrent comme au souvenir de joies concrètes que nous avons bien réellement éprouvées, mais qui sont à jamais révolues. Nous faisons donc involontairement un mélange d'idées générales et de sensations individuelles, une adaptation de notre sensibilité particulière à la déception plus générale et plus lointaine dont souffre obscurément toute l'humanité. Tous regrettent le paradis perdu, mais chacun le regrette à sa manière, selon la vision intérieure qu'il s'en fait. Si le dessin reste invariable, chacun y met les couleurs de son cru, et ce sont celles surtout qu'il trouve dans sa mémoire; elles sont fanées mais elles ne lui en sont que plus chères, parce qu'elles lui rappellent sa vie passée et les souvenirs d'autan. Quel est l'homme fait qui, meurtri plus ou moins par la vie, ne reporte pas avec un attendrissement mélancolique sa pensée aux jours innocents et heureux de son enfance? Comme la vie était insouciant, lumineuse, souriante! Enfant, on vivait presque en toute indépendance, comblé de caresses, le cœur dilaté de joie, et, par suite, les bras, comme les yeux, grands ouverts. Nul souci, nulle amertume, nulle prévision du lendemain ne troublaient ces jours éternellement heureux, plus beaux encore, vus dans la pénombre imprécise où s'éveillèrent les premières sensations, et dans le reculement des années. Et, comme de là à poétiser tout à fait ces impressions très vagues, et à les généraliser, il n'y a qu'un pas, la légende de *l'âge d'or* va se perpétuant, trouvant ainsi dans chaque homme un esprit préparé et des éléments authentiques qu'elle revivifie et déforme.

Mais, pour en démêler la trame complexe, il eût fallu observer attentivement les âmes. Or, nous savons que Rousseau fut un grand *poète* et un médiocre *psychologue* : deux raisons pour qu'il se laissât prendre au mirage. Une analyse superficielle des

faits devait du reste lui en faire accepter une interprétation inexacte. L'enfant dans son innocence, sa bonté et son bonheur nous représente comme dans un miroir l'image de l'homme naturel et primitif, tel qu'il était avant qu'il y eût une société humaine. Car, enfin, l'enfant ne conserve ces attributs intacts que pendant le temps que sa faiblesse le maintient pour ainsi dire en dehors de la société. En effet, la société pour lui est comme n'existant pas. Il y a donc jusqu'ici une assimilation complète entre l'homme primitif et l'enfant. Poursuivons l'observation : quand est-ce que l'enfant perd pour toujours, avec la tranquillité et le bonheur, ses vertus naturelles ? quand est-ce que les passions s'élèvent en lui, que les vices le corrompent et que la méchanceté le pervertit ? La réponse est certaine : c'est quand, devenu adolescent, il entre réellement dans la société. Or, ce qui est vrai de chaque individu ou de chaque unité, l'est également de l'ensemble des unités, c'est-à-dire de l'espèce, de la somme de tous les hommes formant le genre humain.

Post hoc, propter hoc. Le sophisme est évident, mais Rousseau ne s'y arrêta point, ni non plus ses contemporains. La coïncidence était trop précise, elle frappait trop fortement des esprits plus portés par la pente de l'éducation classique à la généralisation instinctive qu'à la critique raisonnée des faits. Elle touchait une fibre trop personnelle. Chacun se rappelait la crise individuelle et fatale de son adolescence, cette période de trouble, de malaise, de tentations et de chagrins qui est celle aussi du premier contact conscient que l'on a avec la vie. Ses lecteurs devaient trouver la thèse de Rousseau ingénieuse et, ce qui est mieux, vraisemblable. Faut-il ajouter qu'elle flattait infiniment leur amour-propre et soulageait leur conscience, en les absolvant, pour ainsi parler, de leurs vices et de leurs fautes, dont il chargeait à leur place la société ? Et ce n'était pas là une cause minime de succès pour une théorie qui peut se formuler ainsi : *L'homme naît bon [vertueux et honnête] ; c'est la société qui le corrompt.*

CHAPITRE IV

Comment Rousseau a conçu l'état de nature

Il fallait être *poète* pour combiner en un seul ces éléments épars, et en faire la notion colorée et attrayante de l'*état de nature*. Rousseau avait, nous l'avons vu, tout ce qui était nécessaire pour y réussir. Mais il restait encore au *logicien*, presque au juriconsulte, une tâche ardue à remplir. Découvrir l'état de nature était une invention glorieuse, sans doute, estimait-il ; mais en tirer le salut de l'humanité, voilà qui devait assurer à son auteur la reconnaissance éternelle des hommes. Effectivement, par l'idée de l'état de nature il avait d'un seul coup remonté à la nature véritable et non plus sophistiquée de l'homme. Force lui était donc de s'y maintenir, puisque c'est de sa nature véritable que découlent les droits de l'homme. Or ceux-ci ont une importance incalculable, attendu qu'ils sont la source même de la morale et de la justice humaine et la base de toute la science politique. Encore grisé de son coup d'aile, Rousseau exulte.

Malheureusement, l'enthousiasme, s'il se prolonge, est toujours un grand danger pour le savant quel qu'il soit. Cette exaltation irréfléchie de l'âme tend à confondre des facultés dont les sphères doivent rester différentes : quand le travail de l'*invention* est achevé, la réflexion doit désormais opérer seule. Des deux hommes qui étaient en Rousseau, il eût convenu que le *poète* passât maintenant la main au *logicien*. On verra qu'il n'en a rien fait, d'où ce résultat fâcheux, à savoir que sa pensée reste enveloppée dans la pénombre et le *flou* de la poésie. On hésite encore à affirmer que Rousseau nous propose l'*état de nature* comme une simple hypothèse, ou comme une vérité historique. Il y aurait pourtant, semble-t-il, un intérêt capital à ce que nous fussions d'abord fixés. Le lecteur moderne n'a pas les mêmes entraînements pour admettre, à l'instar des contemporains du XVIII^e siècle, cette fiction comme un postulat, et, d'autre part, il attache une importance extrême à ce que nous appelons la probité scientifique ; ce n'est pas trop de dire qu'il éprouve un véritable malaise, s'il a la moindre raison d'en douter.

Au début, il est certain que l'état de nature fut pour Rousseau, ainsi qu'il l'avait été pour ses devanciers, un état purement idéal. Ce n'est que plus tard, lorsque la discussion s'anima, et pour les besoins de la polémique, que Rousseau fut amené à s'y appuyer comme sur un fait démontré.

Avant lui, l'état de nature apparaissait aux uns comme le cadre logique où l'homme abstrait des juristes devait se mouvoir pour donner naissance par les diverses manifestations de sa personnalité aux droits purement inhérents à sa nature d'homme. Pour eux, « *c'était le premier chapitre d'un développement historique-légal* » (1). Pour d'autres, ce ne fut qu'un argument de raison, une sorte de machine de guerre employée à l'encontre de la société actuelle, ou bien encore une comparaison, un miroir prestigieux qui reflétait la figure du passé, et d'où l'on prenait prétexte pour faire au présent honte de sa forme dégénérée. On en déduisait que la société avait failli à sa mission d'améliorer et de préserver le genre humain ; et « comme la raison remarquait bien des souffrances et des malheurs dans notre monde moderne, elle déclara que la faute en était à la société qui, s'écartant des voies de la nature, avait développé les vices de l'homme, en le soumettant à des lois mauvaises, et lui opposa triomphalement ce merveilleux état de nature. De ce qui n'était qu'une supposition gratuite on fit bientôt quelque chose qui alla sans cesse en ressemblant davantage à une période historique » (2).

On a fait à Rousseau, et semble-t-il assez justement, le reproche d'avoir usé d'une certaine duplicité à cet égard. Il n'a d'abord pas laissé d'affirmer qu'en invoquant l'état de nature, il n'usait que d'un simple artifice de méthode. C'était pour lui « un raisonnement hypothétique et conditionnel plus propre à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine, et semblable à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la nature du monde » (4). Et il a même soin de dire que c'est un état « qui n'a probablement jamais existé » (5).

Voilà de bien catégoriques affirmations. Malheureusement, quoiqu'il n'ait, à la vérité, jamais émis d'affirmations contraires,

(1) et (2) Lichtenberger, *op. cit.*, p. 5 et 6.

(3) *Ibidem*, p. 139-141 et 142.

(4) et (5) *Préface du discours sur l'inégalité*, p. 83 et 79.

il a par la suite raisonné exactement de la même façon que s'il s'était déjà donné un démenti formel ; et, maintenant, il va continuellement invoquer l'état de nature comme un argument *historique* venant à l'appui de sa thèse, tant du moins que ses contradicteurs ne le presseront pas trop sur ce point. « N'oublions pas cette déclaration qui est très explicite, écrit M. Lichtenberger. L'auteur va dès maintenant employer la forme historique ; il ne se souviendra que dans les controverses qu'il s'agit d'une simple supposition ; pour le moment il s'écrie : « O homme, vois ton *histoire* lue dans le livre de la nature.... Peut-être voudrais-tu pouvoir rétrograder ? ».

Est-ce que, comme le laisserait entendre M. Lichtenberger (1), Rousseau aurait succombé à la tentation du sophisme ? A-t-il été plutôt entraîné par l'exemple que lui fournissait la littérature de son siècle ? L'on sait déjà que les imaginations, froissées par les spectacles de la société contemporaine, s'en détournaient avec un certain dégoût et se reportaient au charme deviné des champs et de la grande nature. On rêvait de solitude poétique et de vastes horizons ; on en faisait le cadre idyllique des paysages apaisants et des mœurs douces et innocentes. Là, dans la sérénité de la campagne, dans la paix des vastes étendues, l'homme devait être certainement heureux. Et il était heureux, parce qu'il y retrouvait, avec le cadre originel, le genre de vie pour lequel Dieu l'avait fait. C'était cette vie qu'avaient dû mener nos premiers pères, à l'aube des premiers jours. Il n'y avait alors ni corruption, ni société, et, sur la terre innocente et libre, régnait partout l'état de nature.

Il ne faudrait d'ailleurs pas croire que cet heureux état ait complètement disparu de ce monde. Il en reste encore quelques parcelles disséminées plus ou moins aux antipodes. Si nous fuyons la civilisation occidentale, nous aurons l'émotion de rencontrer sous les tropiques quelques régions privilégiées où vivent encore de nos frères aînés, descendants directs et à peine dégénérés de nos grands ancêtres de l'état de nature. Avec une émotion infinie nous admirerons en eux et saluerons bien bas « *le sauvage* ».

C'est Guendeville qui le premier, saisissant tout le parti qu'il

(1) *Op. cit.*, p. 139, 141, 142.

y avait à tirer de cet esprit de sentimentalité, fit dans la littérature la mode et la fortune du *bon sauvage*. Pour tout le monde le *bon sauvage* devint le type, l'échantillon moderne mais authentique de l'homme primitif ou homme de la nature. Ainsi l'homme fossile, celui dont, de nos jours, on ne retrouve que les ossements dans le terrain quaternaire, recouvra du coup la vie, montra sa face, découvrit son âme, fit éclater son innocence et ses vertus. Désormais les ténèbres préhistoriques livraient leur secret que l'on pouvait aller lire à même en Otaïti.

On a remarqué souvent que pour faire sortir une idée abstraite du domaine du raisonnement et même de l'utopie, et lui faire prendre corps dans la réalité, il n'y a rien de tel que de prétendre qu'un fait vrai ou même seulement vraisemblable vient d'en démontrer la vérité objective. Pas n'est besoin, du reste, que le fait en question soit autre chose qu'approchant; il peut même être sujet à caution, car en général nous ne demandons qu'à être vite convaincus de ce que nous aimons et de ce qui nous flatte. La découverte du bon sauvage fut en ce sens une révélation. Il fut la démonstration vivante de la théorie de l'état de nature et aussi de celle de l'âge d'or. En effet, ces quelques millions d'hommes sauvages que les voyageurs avaient découverts aux confins de la civilisation en étaient la preuve incarnée et évidente. De l'âge d'or ils avaient perpétué jusqu'à nous les traditions primitives, grâce auxquelles ils continuaient, dans l'innocence, à goûter le bonheur. Il se passa à cette occasion ce qui un peu plus d'un demi-siècle plus tard se produisit au sujet de la théorie de Cuvier, lorsque la découverte des premiers grands fossiles vint démontrer aux croyants ainsi qu'aux sceptiques que la paléontologie, cette science créée de toutes pièces par le cerveau du grand naturaliste, n'était pas une hypothèse seulement vraisemblable, mais la géniale et exacte reconstitution des formes mêmes de la vie préhistorique.

Il est probable que Rousseau, avec sa puissance imaginative, se laissa prendre un peu lui-même dans l'entraînement général; et il dut s'y laisser aller d'autant plus aisément qu'il se considérait comme le père de la thèse à la mode. Quel est l'auteur qui serait plus rigoureux que le public pour son œuvre même?

Il faut ajouter que son intérêt de polémiste y était trop engagé, pour qu'il hésitât bien longtemps. C'était, comme on l'a dit, une formidable machine de guerre contre la société, que le « *Contrat*

social », une machine au moyen de laquelle il avait entrepris de monter à l'assaut de la forteresse. Quel espoir fondé de réussir eût-il eu, s'il avait consenti à poser un tel engin sur le sable ? Il n'eût eu qu'une arme imaginaire, du moment qu'elle se fût effondrée par la base. Or, il n'y a plus que dans les provinces les plus reculées de la Chine que l'on gagne encore des batailles en déployant seulement des étendards terrifiants, et il n'y a plus aucune place au monde qui ouvrirait ses portes devant la simple mise en batterie de canons en effigie.

Rousseau dut donc se réjouir de l'état d'esprit du public, et il ne manqua certainement pas d'en profiter. Mais il y a un autre fait, d'ordre psychologique, qui a probablement influé sur sa volonté. A force de creuser et de pénétrer une idée, à force de vivre avec elle, on arrive à la considérer bientôt sous un aspect concret, à lui communiquer un peu de sa propre vie à soi. Il y a là un phénomène bien connu et qu'explique la pente naturelle qu'a l'esprit humain à sortir de l'abstrait pour revenir au concret et à la réalité objective, celle-là même qui tombe sous nos sens. C'est la contre-partie inévitable que la nature impose à notre faculté de généralisation, afin de maintenir l'équilibre humain. « A faire l'ange, on fait la bête », a remarqué Pascal. Il ne serait donc pas étonnant que, sous l'effet de causes diverses, dont cette dernière, il se soit produit dans l'esprit de Rousseau une accommodation de ce genre, et que la thèse de l'état de nature ait peu à peu dépouillé pour lui son caractère théorique, pour devenir, malgré les déclarations contraires du « *Discours sur l'Inégalité* », une vérité historique, lorsqu'il entreprit d'écrire le *Contrat social*.

Ceci, d'ailleurs, n'est qu'une explication et non pas une excuse de l'emploi abusif que Rousseau n'a pas craint de faire d'une simple hypothèse. Il subsistera toujours un malaise dans l'esprit du lecteur qui, ne se contentant pas de la magie du style, entend aller jusqu'au fond de la pensée de l'auteur. Ce malaise provient d'un invincible soupçon de duplicité. La matière, en effet, est trop grave pour qu'on la mélange avec la fable, surtout quand on se garde d'en fixer la démarcation, afin d'en retirer un profit indélicat, et l'on se dit avec M. Lichtenberger (1), que

(1) *Op. cit.*, p. 131.

« partant de l'homme de la nature, il [Rousseau] s'est livré à une attaque violente contre la propriété, la société, l'inégalité des conditions. Il les a proclamées injustes dans leur origine et funestes dans leurs effets ». Cela évidemment est grave et mérite qu'on s'y arrête. Il est certain que le fait d'admettre la fiction dans un raisonnement ruine celui-ci par la base. La démonstration qu'on en prétendrait tirer donnerait l'impression d'un édifice élevé sur le sable. La confiance que l'on garderait en sa solidité ne saurait être en tout cas que bien limitée.

Nous aurons à revenir sur cette question infiniment délicate, lorsque le moment sera venu de nous demander la portée exacte que Rousseau lui-même entendait donner à son œuvre. Pour le moment, nous ne pouvons que répéter ceci, à savoir que la théorie de l'état de nature domine, inspire, pénètre toute la partie négative et combative de l'œuvre de Rousseau, et que, précédant immédiatement la conclusion du pacte fondamental, elle est à la fois le vestibule et le pilier d'angle du « *Contrat social* ».

Résumons donc une fois pour toutes la conception connue sous le nom d'état de nature, puisqu'elle est indispensable pour nous permettre de continuer cette étude.

CHAPITRE V

Exposé de la théorie de l'état de nature

L'état de nature est cet âge primitif et indéterminé qui *aurait* précédé l'apparition des sociétés.

Par cette seule énonciation, Rousseau se séparait avec éclat de la tradition classique fondée sur l'opinion d'Aristote, à savoir que l'homme est « un animal sociable » c'est-à-dire que la *sociabilité* est un des *attributs essentiels* de son être et non pas un *accident*.

Pour Rousseau, au contraire, la sociabilité n'était tout au plus que virtuelle et en puissance seulement dans l'homme primitif. Ce n'est pas un instinct de nature, ce sont des circonstances

externes et fortuites qui ont poussé les premiers hommes à se rechercher et à se réunir pour lutter et se défendre contre les périls extérieurs. Pour constituer les premiers groupements humains il a donc fallu une cause *occasionnelle*. Cette cause reste, d'ailleurs, et restera sans doute toujours infiniment obscure, à tel point que Rousseau lui-même se déclare impuissant à la trouver (1). Et rien n'est plus fâcheux que cette impuissance, parce qu'on sent bien que c'est là et non ailleurs qu'était tout le problème. Rousseau se borne à constater le fait et à décider que les effets en ont été désastreux pour l'humanité. La constitution des sociétés a été pour elle un véritable cataclysme.

Quoi qu'il en soit, la première question qui se pose est celle-ci : qu'est-ce qu'était exactement l'homme dans cet état de nature si peu délimité et si mal connu ? Rousseau, qu'il nous faut suivre ici comme un guide, avoue qu'il n'est point aisé d'y répondre : « *Ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être jamais existé, qui probablement n'existera jamais et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent* » (2).

En tout cas, il est un point hors de doute grâce aux lumières de la raison, c'est que l'homme primitif fut une *brute heureuse* ; une *brute*, cela est évident, mais non point une brute malfaisante ou cruelle ; non, l'homme était une brute indifférente à tout, hormis à la vie végétative. Pas l'ombre de calcul ou de rancune ; rien que des appétits. Le mâle et la femelle vaguaient chacun de son côté, en quête l'un de l'autre selon le désir impulsif ; la nourriture était abondante et à portée, l'abri facile dans les cavernes ou sous les futaies, selon les saisons. L'espace semblait sans limite, la liberté était complète. Dans les rencontres fortuites l'animal humain s'arrêtait ou passait indifférent. Jamais il n'éprouvait ni jalousie, ni colère, ni crainte. Toute violence,

(1) L'homme, affirme-t-il, sort de l'état de nature « *par quelque funeste hasard* ». Mais, comme il sent le point faible de son système, il a essayé d'expliquer ce « *funeste hasard* » dans l'*Essai sur l'origine des langues* (Ch. IX), sans d'ailleurs y parvenir : « Les associations d'hommes sont en grande partie l'ouvrage des accidents de la nature... », etc., etc.

(2) J.-J. Rousseau, *Œuvres*, t. I^{er}, p. 532.

toute lutte étaient inconnues. Celles-ci ne devaient survenir que plus tard comme les tristes fruits de la société et de la civilisation. Il n'y avait encore que deux seuls mouvements concevables de la sensibilité : l'impression de la souffrance physique et le malaise de la faim. Tout l'entendement sommeillait encore profondément dans un engourdissement délicieux, et l'idée de la mort, qui est un concept expérimental et par là *social*, n'existait pas.

Telle est en peu de mots l'esquisse psychologique de l'homme primitif, pareil à un enfant qui en grandissant serait resté aux notions intellectuelles de son berceau, passé même l'âge de la puberté.

Evidemment cet état ne pouvait être éternel, et, par la force seule du progrès et du temps, l'humanité allait s'écarter peu à peu de ce pur idéal, à la façon des eaux qui, en s'éloignant de leur source, en perdent progressivement la limpidité.

On devine qu'au début les seules facultés de l'homme furent d'apercevoir et de sentir : apercevoir la compagne ou la nourriture ; sentir du bien-être à se rassasier. Mais, ces opérations cérébrales élémentaires se répétant, l'animal perfectible qu'était l'homme se perfectionna. Il commença de lier entre eux de certains phénomènes, et il en fit dans son imagination une série rudimentaire dont l'un était actif et dont l'autre, étant passif, succédait au premier. De là à se forger un informe principe de causalité, il n'y avait qu'un pas. De certaines choses, de certaines actions procuraient de la joie, d'autres de la souffrance. Dès lors le plaisir et la douleur furent les premiers guides de la machine humaine ; l'homme désira non plus en général, mais spécifiquement ce qui lui donnait une sensation agréable, et il apprit à fuir ce qui le blessait ou lui procurait une impression douloureuse. Enfin, dernier et suprême effort : entre deux attraites, il sut enfin choisir.

Qu'il ait fallu des siècles pour que cette lente élaboration s'accomplît, il n'y a pas lieu d'en douter. L'homme, qu'on ne l'oublie pas, était resté pendant tout ce temps-là un être solitaire. Jamais il ne communiquait à âme qui vive la moindre de ses impressions ; et du reste il n'avait pas de langage. Chaque cerveau était le laboratoire strictement isolé où s'élaborait, dans l'uniformité des expériences séparées, la future mentalité de l'espèce. En refusant à l'homme primitif la compagnie d'un au moins de ses semblables,

c'est dans des milliers de siècles d'une animalité à peu près immobile, que Rousseau a encerclé la créature qu'il appelle l'*homme naturel*. Etant éternellement solitaire, pourquoi et comment celui-ci eût-il appris à parler ? Allons même plus loin et jusqu'au fond de la question. Le langage n'est pas rien qu'un truchement naturel aux hommes qui veulent communiquer ensemble, ni ce canal merveilleux par où les idées passent de l'entendement qui les crée à l'entendement qui les reçoit. Il est cela, ce qui est déjà beaucoup, mais il est infiniment plus encore. Il est d'abord et avant tout, pour l'homme qui pense, pour l'homme *interne*, la conscience sensible du travail mécanique qu'accomplit obscurément son cerveau ; c'est la prise de possession par l'esprit, la mise au point, la traduction d'un acte éminemment idéal et spirituel, qui est la pensée pure. Nous croyons qu'on peut même aller jusqu'à dire que le langage est à la pensée ce que l'âme est au corps, car il incorpore réellement l'idée ; il en est à la fois l'enveloppe et le support ; il est la condition primordiale de nos facultés de compréhension, de détermination, de généralisation. Or l'on sait que ces facultés constituent tout le fonds de la vie intellectuelle. Il est donc la condition première du progrès et de la perfectibilité continue de l'humanité. La pensée idéale, toute pure et toute nue, ressemble étrangement à la lumière diffuse, celle du soleil par exemple, qui traverse sans l'éclairer la grande nuit de l'éther, et qui n'éclate et ne rayonne que lorsqu'elle a rencontré un corps matériel comme pour s'y réfracter et s'y réfléchir.

Ce serait sortir de notre cadre que de suivre les magnifiques développements par où l'auteur nous fait voir tour à tour la lente genèse des idées, des connaissances et des passions humaines, qui peu à peu firent de la *brute* primitive, mais heureuse, un homme enfin mûr pour les attraits et les tourments de la société. Le point capital, à notre sens, est que Rousseau rattache à l'acquisition de la science par l'homme son besoin désormais inéluctable de vivre en société. La solitude n'est en effet possible que pour la brute ignorante et sans idées. Ainsi c'est la science qui est responsable du malheur de l'homme. Rousseau écrit : « L'homme qui réfléchit est un animal dépravé » (1). On pour-

(1) V. Em. Faguet, *op. cit.*, p. 349.

rait, croyons-nous, rapprocher cette sentence du fameux aphorisme de Pascal : « *Abétissez-vous* ». En tout cas voilà comment, en plein XVIII^e siècle incrédule, le dogme théologique de la chute originelle s'imposait à Rousseau. Pour lui, comme pour l'Eglise, c'est l'acquisition fatale de la science du bien et du mal qui a déchaîné tous les maux passés, présents et futurs de l'humanité.

Nous avons ainsi défini l'état de nature et, dans l'état de nature, l'homme primitif ou l'homme naturel. Ce dernier n'est autre que l'homme actuel, mais dépouillé de tout ce que la civilisation lui a donné de secondaire et d'artificiel. C'est donc l'homme dépouillé de tous les sentiments, de toutes les associations d'idées, de tous les préjugés qui influencent son être moral, et aussi de toutes les différenciations ou particularités dont la vie et les coutumes sociales l'ont marqué. Ceci fait, il faudra mettre de côté tous les livres, toutes les recherches, toutes les études antérieures, tous les renseignements historiques : autant de sources d'erreur pour qui recherche la notion exacte de l'homme naturel. Il faut faire table rase de toutes ces contingences. « *J'écarte tous les faits* », proclame Rousseau (1). On devra simplement méditer sur les premières opérations si rudimentaires qu'a pu accomplir l'âme-type, l'âme primitive. C'est en les étudiant avec les lumières de la seule raison qu'on arrivera à connaître la complexion de l'homme de la nature. On aura donc soin de déblayer au préalable les abords de toutes les superfluités, de toutes les complications, de toutes les fioritures qu'un art aussi prétentieux que malfaisant a accumulées pendant des siècles, et qui cachent le jeu et le mouvement primitifs. Quand nous aurons rejeté tout ce fatras, nous apercevrons le véritable mécanisme. Or, que voit-on dans la machine ainsi mise à nu ? c'est que le Créateur y avait disposé deux ressorts primordiaux. C'est en vain qu'on a voulu y découvrir et qu'on y a ajouté maints nouveaux rouages qui n'ont fait qu'embarrasser la simplicité première ; ces deux ressorts à eux seuls commandaient et réglaient toute la mise en marche.

En transportant à la personnalité humaine ces termes de mécanique (2), Rousseau nous rappelle incidemment qu'il était fils

(1) V. Faguet, *op. cit.*, p. 252.

(2) V. le Manuscrit de Genève dans l'édition du *Contrat social* par M. Dreyfus-

d'horloger. D'autre part, on conçoit que l'âme de son homme primitif ne fût pas très supérieure à une machine. « *Deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables* » (1), voilà ce que nous découvrons dans l'âme humaine, à l'origine. Il nous est donc permis de supposer que l'homme naturel se conduisait en toutes choses d'après ces deux principes *antérieurs à la raison*. Et ainsi nous sommes autorisés à tracer comme nous l'avons fait le tableau de l'état de nature, puisque nous admettons, d'après l'auteur, que *ces deux ressorts* y étaient les mobiles obligatoires de toutes les actions.

« En résumé, d'après M. Lichtenberger (2) : 1° L'état de nature est une hypothèse faite pour nous montrer ce qu'il y a de primitif dans l'homme. Elle est intéressante pour la morale et la politique, en nous aidant à voir ce qui dans l'homme actuel et dans la société est conforme à la nature. En tant qu'hypothèse elle a quelque vraisemblance seulement. En tant que peinture de l'âme primitive, elle est vraie. 2° En supposant l'existence de cet état, l'homme y eût été évidemment heureux et bon ».

Brisac : « *Je décris, dit Rousseau, ses ressorts et ses pièces, je les arrange à leur place. Je mets la machine en état d'aller. D'autres plus sages en régleront les mouvements* ».

(1) J.-J. Rousseau, *Œuvres*, t. I, p. 533.

(2) *Op. cit.*, p. 140 et 141.

TITRE II

LE PACTE FONDAMENTAL

CHAPITRE PREMIER

Que la société actuelle est corrompue

Des ouvrages de Rousseau, le *Discours sur les Arts*, le *Discours sur l'Inégalité* et la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* nous font la peinture des maux que la substitution de la société à l'état de nature fait endurer à l'humanité (1). Ces œuvres renferment pour ainsi dire toute la partie négative ou critique de la thèse de ce philosophe. C'est surtout dans ces pages qu'il poursuit le procès de la société, avant de tenter dans le *Contrat social* la reconstitution des institutions sociales sur des bases légitimes.

Ce que ces ouvrages attaquent, ce sont les déformations, les difformités, les vices sociaux ; ce n'est pas la société en elle-même. La société, en effet, est, à son dire, un fait inexplicable et un fait qui eût parfaitement pu ne pas se produire ; mais enfin il s'est produit et il faut bien le prendre tel qu'il est. C'est un résultat accidentel et malheureux, mais tellement passé dans les mœurs qu'il semble s'être incorporé vraiment au genre humain. C'est donc un mal, mais un mal nécessité par notre faiblesse : « *La société, dit Rousseau, est naturelle à l'espèce humaine comme la décrépitude à l'individu* » (2).

Voici donc en un mot tout le système. Il débute par une conception vraisemblable de l'esprit. Cette conception, c'est l'état de nature ; l'homme y était bon et il y était heureux, parce qu'il y vivait selon les lois de sa nature. Or, « *tout est bien sortant*

(1) M. Lichtenberger classe de la façon suivante les sources où Rousseau a puisé : « Ainsi Rousseau trouva dans l'état de nature, dans le modèle des républiques de l'antiquité et probablement aussi dans quelques écrivains anciens et modernes les principes qui le guidèrent pour essayer de réformer la société corrompue. Ajoutons que la Constitution de Genève agit puissamment sur son esprit, et qu'il s'en inspira souvent ». *Op. cit.*, p. 155.

(2) *Lettre à M. Philopolis*. Œuvres, t. I, p. 579.

des mains de la nature ; tout dégénère entre les mains de l'homme » (1). En face de cette conception, un fait brutal se présente : c'est la société. Cette société est foncièrement mauvaise et corrompue ; elle est inégale pour tous, infiniment dure et cruelle au plus grand nombre. Par contre, elle réserve tous les privilèges et toutes les jouissances à une infime minorité qui n'y a pas d'autres droits que sa perversion et que la force.

Ces maux sont si grands, si monstrueux et si évidents qu'ils révoltent à la fois la justice et la raison. D'ailleurs, ils ne sauraient provenir du fait de la nature, puisque celle-ci ne fait rien qui ne soit bien ; ils proviennent donc nécessairement du fait de l'homme, car l'homme a méconnu les desseins et la volonté de la Providence. Celle-ci, en retour, a abandonné l'homme. « *Je vois, écrit Rousseau, je vois des peuples infortunés gémissant sous un joug de fer, le genre humain écrasé sous une poignée d'opresseurs, une foule accablée de peine et affamée de faim et dont le riche boit en paix le sang et les larmes, et partout le fort armé contre le faible du redoutable pouvoir des lois* » (2).

Que doit penser devant un tableau si attristant *l'homme sensible* qui est doublé d'un philosophe ? Il se persuade que les hommes en formant de leurs propres mains la société n'ont certainement pas voulu se forger des fers ; loin de là, car nous verrons que le philosophe arrive à se prouver que la société n'est pas le fait de quelques-uns, mais le fait de tous les associés *réunis dans une volonté unanime*. Cette unanimité est la preuve la plus certaine qu'ils avaient tous décidé qu'il y aurait pour tous une égalité stricte dans les avantages et dans les risques, dans les charges et dans les bénéfices.

Si donc la société a abouti à l'inégalité la plus effroyable et à la sujétion presque absolue du plus grand nombre à quelques privilégiés, cela tient à ce que les principes qui avaient présidé à la constitution de la société ont été faussés et violés.

Ainsi, le moment est venu de nous demander comment et sur quelles bases la société s'est constituée originairement ; quels

(1) V. *L'Emile*. Placé en tête de l'ouvrage.

(2) Rousseau, *Fragment sur l'état de guerre*, édition Dreyfus-Brisac. *Le Contrat social*, p. 304.

sont les principes qui en émanent et quels droits en découlent tant pour les associés individuellement considérés, que pour l'ensemble des citoyens, appelés ici le *souverain*. Telle est la double question à examiner et à résoudre. C'est la théorie dite du *Contrat social*, parce que son élément capital est la convention ou pacte sur quoi aurait été originairement fondée la société.

Nous allons l'étudier ici, mais seulement à grands traits. Nous aurons, au cours de cet essai, à y revenir plusieurs fois d'une façon beaucoup plus approfondie, lorsque nous considérerons un à un les divers ordres d'idées qui s'y greffent ou qui s'en détachent comme autant de conséquences nécessaires. Or, nous devons éviter les redites inutiles.

CHAPITRE II

Sophisme ou sincérité d'esprit chez Rousseau ?

Nous croyons devoir ouvrir ici une parenthèse pour examiner une question qui a sa place tout indiquée dans une étude sur l'état de nature et la théorie du pacte fondamental.

La *Revue Encyclopédique*, n° du 1^{er} février 1892, publiait, sous la signature de M. Adrien Mellion, les lignes suivantes : « M. Alexis Bertrand, professeur à la Faculté des lettres de Lyon, fait une communication sur un manuscrit de J.-J. Rousseau, entré en 1884 à la Bibliothèque de Genève, et qui n'est autre que le texte primitif du *Contrat social*. On peut également le considérer comme la souche du célèbre « Discours sur l'Economie politique », inséré en 1756 dans l'*Encyclopédie*, car plusieurs pages de ce discours sont textuellement extraites du manuscrit de Genève... Ce manuscrit fut composé très vraisemblablement en 1754, c'est-à-dire huit ans avant la publication du *Contrat social*. Ce n'est pas une esquisse, mais une œuvre achevée, dont le principal intérêt consiste dans la révélation des variations politiques de Jean-Jacques, dans l'explication très

nette de ces incohérences de doctrine restées incompréhensibles pour les divers commentateurs du Contrat.

« Jusqu'ici, on avait pensé que, pour Rousseau, l'état de nature était supérieur à l'état de civilisation. Le manuscrit que nous examinons démontre explicitement que l'affirmation de cette supériorité était une simple hypothèse, un pur artifice de discussion. Loin d'y représenter l'état de nature comme une sorte de paradis perdu, il le dépeint comme un véritable enfer. Il assimile « les stupides hommes des premiers temps » à des bêtes féroces, et déclare en propres termes que l'humanité n'a jamais connu d'âge d'or. Si Rousseau n'a pas reproduit ces lignes vigoureuses dans le texte définitif du « Contrat social », c'est, dit M. Bertrand, pour éviter que ses adversaires ne relevassent le contraste de cette doctrine avec celle toute contraire que renferme le « Discours sur l'Inégalité », déjà publié. Quelques pages plus loin, Rousseau fait une apologie des institutions sociales dont l'action bienfaisante dégage peu à peu dans l'homme de la nature le citoyen. Mais il faut se choisir une patrie, une famille particulière dans la grande famille humaine. Méprisables sont les « prétendus cosmopolites qui, justifiant leur amour de la patrie par leur amour du genre humain, se vantent d'aimer tout le monde pour avoir le droit de n'aimer personne ».

« Dans une autre partie du manuscrit, il nous expose sa théorie du contrat social. Ce contrat n'est pas établi à l'origine des sociétés ; c'est, au contraire, l'idéal auquel tendent les constitutions, et nous voyons ici que Rousseau, obéissant à ses convictions démocratiques et républicaines, fait du contrat social le fondement de l'Etat. Allant plus loin encore, il considère le droit naturel, non comme la source, mais comme une émanation du contrat social. Finalement, le contrat social c'est la raison même s'ajoutant à la nature pour la perfectionner ; c'est la base et non la résultante de la justice ; c'est l'âme des institutions, le premier moteur de la vie sociale. Dans son manuscrit primitif, Rousseau conçoit le corps social comme un corps organisé : le pouvoir souverain représente la tête ; les lois et coutumes sont le cerveau, principe des nerfs, dont les juges sont les organes. Dans le texte définitif, l'Etat n'est plus un organisme, mais une machine aux multiples pièces, aux

innombrables rouages. Cette modification résulte de la tendance à la simplification, à l'abstraction qui caractérise le génie de Rousseau... ».

Nous avons tenu à reproduire cette partie du compte rendu de la séance de l'Académie des Sciences morales et politiques où il est fait mention de la communication de M. A. Bertrand, tant à cause de la personnalité de l'auteur et de ses attaches avec l'Université de Lyon, que parce que la conclusion à laquelle il aboutit semblerait contredire ce que nous avons précédemment dit de Rousseau.

En effet, voici trois œuvres écrites par ce philosophe, de 1754 à 1762. Dans son ouvrage de 1762 (*le Contrat social*), non seulement il modifie, mais encore il transforme sa thèse de 1754 (*le Manuscrit de Genève*), selon la remarque de M. Bertrand, *afin de ne pas se mettre en contradiction avec la thèse qu'il avait soutenue en 1755 dans le Discours sur l'Inégalité*. En d'autres termes, sa pensée s'était radicalement retournée dans l'intervalle des années 1754 et 1755. Quelques citations nous feront toucher du doigt ce changement. Voici ce qu'il écrit d'abord en 1754, dans le *Manuscrit de Genève*, touchant l'état de nature ou l'âge d'or : « *Insensible aux stupides hommes des premiers temps, échappée aux hommes éclairés des temps postérieurs, l'heureuse vie de l'âge d'or fut toujours un état étranger à la race humaine, ou pour l'avoir méconnue quand elle pouvait en jouir, ou pour l'avoir perdue quand elle aurait pu la connaître. Il y a plus encore : cette parfaite indépendance... aurait eu toujours un vice essentiel et nuisible au progrès de nos plus excellentes facultés... Notre entendement ne saurait se développer, nous vivrions sans rien sentir, nous mourrions sans avoir vécu... Il n'y aurait ni bonté dans nos cœurs, ni moralité dans nos actions, et nous n'aurions jamais goûté le plus délicieux sentiment de l'âme qui est l'amour de la vertu* ».

Maintenant voici ce qu'il dit, dans le même texte, du pacte social : « *Par où l'on voit ce que ce prétendu traité social dicté par la nature est une véritable chimère, puisque les conditions en sont toujours inconnues ou impraticables, et qu'il faut nécessairement les ignorer ou les enfreindre* ».

Evidemment, ces lignes n'ayant jamais été publiées par Rous-

seau, il est prudent de déduire de ce fait qu'elles ne traduisent pas sa pensée *définitive* ; mais, en tout cas, elles ne fournissent pas moins une très précieuse indication sur la genèse de ses opinions. Nous n'en ferons donc pas une arme contre la bonne foi de Rousseau, mais nous demandons de nous y arrêter seulement un moment. Elles ouvrent, en effet, le champ à deux hypothèses entre lesquelles il nous faudra choisir. La première est que Rousseau n'aurait pas été sincère et aurait fait uniquement œuvre de rhéteur à la fois dans le « *Discours sur l'inégalité* », d'abord, et ensuite dans le « *Contrat social* ». La seconde, plus favorable à son honneur, c'est qu'il aurait, contrairement à l'opinion de M. A. Bertrand, changé sa façon de penser par un phénomène d'auto-suggestion,

La question, comme on le voit, vaut la peine qu'on l'examine un instant, et qu'on la serre d'un peu plus près.

On sait que Diderot (1) a prétendu que J.-J. Rousseau était un jour venu le « *consulter sur le parti qu'il prendrait* » dans le sujet que l'Académie de Dijon mettait au concours, à savoir « si les sciences étaient plus nuisibles qu'utiles à la société ». Voici le récit de Diderot : « *Il n'y a pas à balancer*, lui dis-je, *vous prendrez le parti que personne ne prendra* ». — « *Vous avez raison* », me répondit-il, *et il travaillait en conséquence* ».

Ainsi, dès 1750, Rousseau, simplement pour ne pas passer « *le pont aux ânes* », se serait brusquement décidé, selon l'expression vulgaire, à changer son fusil d'épaule, et à prendre dans un écrit *public* le contrepied de ses convictions intimes. Comme en 1754, son *Manuscrit de Genève* n'était pas autre chose que la consignation de ses méditations personnelles en un document intime, il y revint à ses idées d'avant le *Discours sur les arts*. Mais, en 1755, il *publie* le *Discours sur l'inégalité*. Que dirait le public s'il y soutenait une thèse contraire à celle qu'il a faite sienne auprès de lui ? Quand une fois on a refusé avec éclat de prendre *le pont aux ânes*, ne serait-il pas ridicule de s'y acheminer ensuite sous les risées ? Et voilà pourquoi, pris entre les deux manifestations agressives et turbulentes de 1750 et de 1755, le *Manuscrit* de 1754, traduisant pourtant les véritables idées

(1) *Œuvres complètes*, édit. de Assézat, 1875, t. II, p. 285.

de Rousseau, ne vit jamais le jour de par la volonté de son auteur. Si le récit de Diderot est exact, le raisonnement que nous venons d'en tirer paraît assez logique, et l'opinion que M. A. Bertrand soutient en serait singulièrement renforcée.

Mais l'anecdote rapportée par Diderot est assez peu vraisemblable. Il ne faut pas oublier que jusque-là Rousseau avait été vagabond et solitaire par choix et par tempérament. Il apparaît donc bien qu'il devait être trop personnel, trop dominé par son *moi*, nous ne dirons pas pour s'abaisser jusqu'à prendre conseil d'autrui, mais certainement pour suivre un conseil qui aurait été contraire à ses projets.

Aussi nous préférons revenir à notre explication précédente qui, à notre sens, a le mérite de serrer plus étroitement la vérité psychologique et de ne pas charger outre mesure la mémoire de Rousseau. Un tel excès d'improbité de sa part s'accorderait assez mal avec ce que nous savons de son caractère.

Comme nous avons eu déjà l'occasion de nous en rendre compte, Rousseau était un poète, mais un poète qui, tant qu'il n'eut pas à souffrir de la société, n'en pensa ni mal ni bien. Il ne s'en occupait pas ; il vivait en marge d'elle. Un jour, la fantaisie le prend d'y entrer, et brusquement il s'y installe, comme il avait vécu, au petit bonheur et sans les plus élémentaires précautions. Mais que penserions-nous, nous mêmes, du caractère de nos hôtes si à quarante ans, — son âge, — et sans rien savoir des habitudes du monde, — son cas, — nous allions de but en blanc prendre pension chez des gens que nous ne connaîtrions point ? Le vagabond, presque sans feu ni lieu, et le poète exalté qu'il était souffrirent horriblement d'usages qu'il ne connaissait pas, et de préjugés qui froissaient à la fois son cœur fruste et sa raison affinée. Dès l'abord il se trouve dépaysé et désemparé. Instinctivement il se rappelle et se représente les années d'insouciance et de liberté qu'il a vécues jusqu'ici ; il songe à son beau rêve moral de relèvement et d'ascension progressive vers l'idéal du juste et du bien ; et il compare sa personnalité, ses aspirations, son idéal aux vices, aux injustices, aux vilenies que la réalité trop brusquement révélée lui présente de toute part. Alors, il s'exaspère ; mais, au lieu de se réfugier, comme un Vigny, dans les hauteurs inaccessibles du *moi* outragé et solitaire, il trouve dans l'activité combative de ses facultés de poète et de logicien tout ensemble

un exutoire pour sa raison foulée et pour sa sensibilité douloureuse. Aussitôt, sans changer ses conceptions, il les agrandit à la mesure du cadre où désormais il va les transporter. Jusqu'ici il n'avait songé qu'à lui-même; maintenant il aura en vue la société. Ce rêve de régénération morale que, dans son existence de bohème, il n'avait caressé que pour lui-même, il le reprend et l'amplifie. Désormais il l'appliquera à la société. C'est elle à présent qu'il faut relever, améliorer, corriger et réformer. A cette tâche immense il emploiera toute la puissance de son esprit.

Malheureusement, et c'est ici que le sophisme va l'envahir malgré lui, il ne modifie pas sa méthode de travail. La méditation solitaire suffit et est excellente à l'âme qui s'efforce à opérer son propre relèvement. Elle est défectueuse et même dangereuse pour le sociologue. La psychologie, cette science éminemment interne, est tout le domaine du premier; mais le second doit par une étude attentive et une observation directe pénétrer tout d'abord la complexité de l'univers social. Hors des faits, il s'égarrera, et le raisonnement l'entraînera presque infailliblement à côté et souvent à l'opposé de la vérité.

Quand Rousseau ne raisonnait pas, quand il se contentait de vivre et d'ouvrir les yeux, quand son orgueil d'homme ou sa susceptibilité d'écrivain ne souffraient point, il avait sur la société les idées à peu près de tout le monde. Il ne la trouvait pas belle, mais il se doutait tout de même qu'elle était un progrès sur les siècles de barbarie qui l'avaient précédée. Témoin le *Manuscrit de Genève*.

Sitôt, au contraire, qu'il revêt son personnage d'auteur et qu'il écrit pour le public, il ne tarde pas à se produire en lui une sorte de phénomène d'auto-suggestion; car, tout en raisonnant, il s'échauffe; son imagination travaille au moins autant que sa faculté logique. S'il raisonne toujours rigoureusement quant à l'enchaînement des idées, celles-ci malheureusement participent souvent plus du rêve que de la réalité. C'est ce qui arrive à tous ceux qui entendent s'affranchir de ce lien salutaire; ils suivent un astre qui s'élève dans le firmament, mais eux-mêmes perdent pied. Ainsi Rousseau enferme bien souvent dans des formes rigoureuses les simples envolées de son imagination. L'enveloppe tout au moins de sa pensée a l'apparence inattaquable de la raison. Par là elle en impose au lecteur. Ajoutons qu'elle en avait

auparavant imposé à lui-même. Avant que d'entraîner les autres, notre propre raisonnement nous entraîne les premiers. Ce n'est jamais en vain que l'on emprunte l'appareil de la raison : on le met en marche, et bon gré mal gré l'esprit suit. Tel qui part sciemment d'un sophisme au début, arrive à se persuader soi-même en cours de route.

Non seulement le raisonnement fait songer à une suite d'engrenages où notre esprit est bien forcé de passer, mais encore il produit dans l'âme qui le forme une certaine chaleur qui échauffe celle-ci parfois jusqu'à la passion. Ceci est un phénomène bien connu des psychologues. L'auteur s'échauffe, et, en s'échauffant, il s'éprend. Or on sait qu'un homme épris, tout convaincu qu'il soit, est rarement un homme raisonnable : « Un logicien, dit M. Faguet (1), n'est pas nécessairement un homme de raison froide et tranquille. Il arrive fort souvent que la déduction à outrance est une des formes de l'imagination et de la passion. On ne s'enivre point de raison, c'est-à-dire d'étude, d'attention, d'examen et de réflexion ; mais on s'enivre de raisonnement, c'est-à-dire de la poursuite indéfinie, en ses transformations successives, d'une idée générale devenant système politique, système pédagogique, système religieux, système social ».

Il nous semble bien que tel a été le cas de Rousseau. Il a cédé peu à peu à la force d'entraînement de ses théorèmes, et il n'a plus pu même accidentellement se dégager de son système, du jour qu'il se fut laissé prendre dans l'engrenage.

CHAPITRE III

De l'origine de la société humaine

Ici nous entrons enfin de plain pied dans le « *Contrat social* ».

« *L'homme est né libre et partout il est dans les fers.... Comment ce changement s'est-il fait, je l'ignore. Qu'est-ce qui*

(1) *Op. cit.*, p. 414.

peut le rendre légitime ? Je crois pouvoir résoudre cette question » (1).

Donc, d'une part, affirmation de l'état de nature : « *l'homme est né libre* », et d'autre part, constatation de l'iniquité de la société actuelle : partout l'homme « *est dans les fers* ». Pourtant le passage de l'état de nature à l'état de société était légitime. Rousseau se fait fort, dit-il, de l'expliquer.

Nous savons qu'il se refuse à voir dans la société un fait inhérent à la nature de l'homme, ainsi que le soutenait Aristote. Vaut-il admettre qu'elle est peut-être tout au moins l'amplication de la famille ? Mais toute comparaison avec la famille serait fausse, répond-il, car celle-ci, à son dire, n'est qu'une association de *besoins* et non une association de *droits*. En effet, d'après lui, la famille n'est qu'éphémère, comme les besoins qui en déterminent l'apparition et la durée. Si en fait elle se prolonge souvent au delà de ce terme, ce n'est pas en vertu de la nature, mais d'une convention synallagmatique entre tous ses membres traitant d'égal à égal. A part cette restriction, la famille humaine est exactement la reproduction de ce qui se passe chez les animaux. Les parents suivent l'instinct de la nature qui veut qu'ils éprouvent le désir et le besoin de s'occuper de leurs enfants ou de leurs petits ; et ceux-ci, trop faibles pour se servir, acceptent et recherchent ces soins. Dès que les jeunes arrivent à l'âge adulte, la famille se dissout d'elle-même parce qu'elle n'a plus sa raison d'être. Les parents éloignent ces parasites, et ceux-ci, s'empresant à l'amour, songent à créer eux-mêmes chacun une famille. Ceci se passe ainsi d'une façon générale et sans aucun démenti chez les animaux. Il n'y a pas de raison que la nature se déjoue avec l'homme. Si, toutefois, l'on voit les familles humaines se prolonger, c'est que les enfants et les parents y consentent mutuellement. La famille subsiste, mais parce que des conventions l'ont véritablement créée de nouveau. On ne saurait donc donner la famille comme base à la société.

Que si la société n'est donc ni la copie, ni la prolongation de la famille par deux étapes successives, qui seraient d'abord la tribu ou peuplade, puis la nation, n'aurait-elle pas été fondée simplement par la force ? La genèse en est ici facilement imagi-

(1) *Contrat social*, édit. Dreyfus-Brisac, p. 40.

nable, et l'on conçoit qu'à l'origine quelques individus audacieux, se proclamant d'une essence supérieure et semblant le démontrer par leur vigueur et leur décision au milieu de l'apathie générale, aient peu à peu soumis leurs semblables à leur volonté et à leurs lois. Ceci a fort bien pu se passer ainsi sur beaucoup de points du globe ; mais cela ne créait point une *société* ; ceux qu'ils avaient soumis étaient leurs *esclaves* ; de sorte que le résultat de la violence avait été de former entre ceux-là et ceux-ci des rapports de maîtres à esclaves, et non pas des rapports de souverain à citoyens, autrement dit de chef à peuple.

En effet, la *force*, étant une puissance purement physique, ne saurait créer le *droit*, et n'a jamais pu le créer, car, si elle l'avait pu, elle pourrait le détruire, au point que pour *mettre le droit de son côté*, il ne s'agirait plus « *que de faire en sorte qu'on soit le plus fort* ». Par conséquent, quand on recherche le fondement « *légitime* » de la société, il faut absolument rejeter le *coup de force*. Voilà donc la question réglée en ce qui concerne l'esclavage *involontaire* ; mais il faut en dire autant en ce qui concernerait l'esclavage *volontaire*. La liberté n'est pas dans le commerce ; elle n'est pas à la disposition de ceux dont elle est l'attribut essentiel ; on ne peut pas aliéner sa liberté, et encore moins celle de ses descendants. « *Une telle aliénation est incompatible avec la nature de l'homme* ». Il y a enfin une dernière raison d'ordre à la fois moral et juridique ; c'est qu'une telle convention, si même on la suppose accomplie, serait radicalement nulle, parce qu'elle comporterait un engagement unilatéral sans contre-partie, ce qui le rendrait par là même inexistant.

Quand on a épuisé toutes ces hypothèses, dont aucune ne peut donner une base rationnelle à la société humaine, force est bien de s'arrêter à une dernière qui veut que cette base ait été une *convention*, c'est-à-dire un accord synallagmatique, unanime et légitime. Cette hypothèse est celle du *Contrat social*, et c'est elle dont Rousseau, dans son ouvrage, a entrepris la démonstration.

CHAPITRE IV

**Le fondement de la société est une convention
entre les hommes**

La question qui se pose est la suivante : A quelle époque et dans quel but les hommes ont-ils *convenu* de se réunir en société ? Écoutons Rousseau (1) : « *Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister ; et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être* ».

Le problème pour chaque homme et pour l'humanité tout entière a été celui-ci : « *Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le Contrat social donne la solution* ». Cette solution, c'est l'assurance que les hommes ont fait entre eux une convention dont « *les clauses bien entendues se réduisent à une seule : savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté* ». Expliquons-en la raison : « *Car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous ; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres* ». Premier résultat : l'égalité de tous se trouvera définitivement assurée. « *De plus l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer ; car, s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun étant, en quelque point, son propre juge, prétendrait bientôt l'être en tous ; l'état de nature subsis-*

(1) *Contrat social*, p. 29 et 30.

terait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique et vaine ». Ceci est donc encore un moyen de fortifier l'égalité, et par l'égalité, la liberté.

« Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne ; et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a.

« Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants : Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout ».

Voilà dans sa structure et dans sa substance le pacte que les hommes ont originairement conclu dans le but de se défendre tous contre les dangers qui menaçaient de les détruire individuellement, à cause de leur isolement et de leur faiblesse. Voyons quelles en ont été les conséquences juridiques :

« A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté » (1). Ce corps s'appelle l'*Etat*, quand il est passif, et le *souverain*, quand il est actif. Les associés sont tour à tour les *sujets*, les *citoyens*, le *peuple* selon le point de vue où l'on se place pour considérer les rapports qui existent entre l'Etat et ses membres.

Mais le pacte social n'aliène pas irrémédiablement les droits dont chaque homme fait pourtant l'abandon absolu à la communauté (2). Ces droits continuent de sommeiller en nous sans prescription possible et à l'état virtuel, attendu que, si le pacte social vient à être violé, chacun de nous rentre instantanément dans tous ses droits primitifs et recouvre toute sa liberté. C'est évidemment de ce passage de Rousseau que la *Convention*, en

(1) *Contrat social*, p. 33.

(2) On a souvent noté la différence qu'il y a entre le pacte social de Locke et celui de Rousseau. Celui de Locke intervient entre un peuple déjà constitué et le prince qu'il institue. Celui de Rousseau, bien loin qu'il suppose un peuple déjà constitué, est au contraire l'acte même constitutif de ce peuple.

1793, s'était inspirée, lorsqu'elle rédigea l'article 35 de la célèbre Déclaration : « *Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est pour le peuple et pour chaque portion du peuple le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs* ». Il est, en effet probable que les Conventionnels ont en ceci suivi plutôt la doctrine de Rousseau que celle, d'ailleurs assez peu différente, des théologiens catholiques. Bien avant la Convention, saint Thomas avait effectivement admis la légitimité de la sédition populaire contre le tyran. Mais là s'arrête l'assimilation, car il paraît repousser le tyrannicide que la Déclaration de 1793 recommande expressément (1).

CHAPITRE V

De la puissance législative créée par le pacte social

Après avoir assisté à la naissance du corps politique, il nous reste à voir comment il se comporte et comment il fonctionne.

Le corps politique étant créé, il aura, comme le corps humain, une volonté, la puissance législative, et des agents d'exécution réunis sous la dénomination de puissance exécutive.

La puissance législative engendre *la loi*. Celle-ci est l'expression de la *volonté générale* et l'acte essentiel du *souverain*, c'est-à-dire du peuple statuant à l'égard de tous. On peut la définir : une déclaration de la volonté générale qui statue sur une matière *générale*. Cette définition est une formule stricte, et Rousseau en y insistant nous avertit que, si la volonté générale s'exerçait sur un objet particulier, elle cesserait d'être générale, et que son expression, au lieu d'être une *loi*, ne serait qu'un *décret*. Il entend par décret une manifestation de volonté concernant un objet particulier. Le décret est l'acte de *gouvernement* qui fait à un objet particulier application des dispositions générales de la loi. Or, la volonté générale, et par conséquent la loi, doivent de toute nécessité statuer sur des matières

(1) V. Duguit, *Droit constitutionnel*, p. 675, 676 et 677.

générales. Si jamais la volonté générale statuait sur des matières particulières, elle deviendrait particulière et cesserait d'être générale. Par conséquent, il est bien établi qu'elle doit considérer toujours les sujets pris en corps et dans leur ensemble, les biens et les choses en bloc, et les actions humaines comme des abstractions pures, sans tenir aucunement compte de la personnalité des individus qui les accomplissent.

A cette condition, la loi sera infaillible ; elle ne se trompera jamais. En effet, la volonté générale tend au bien général, et elle ne peut vouloir que le bien général. Si elle ne poursuivait pas le bien général, c'est-à-dire si elle se trompait, c'est qu'elle aurait été sollicitée par des considérations particulières, et alors, comme nous l'avons dit, elle ne serait plus qu'une volonté particulière ; elle ne serait plus la volonté générale, et ce qu'elle exprimerait et édicterait ne serait plus la loi.

Cette infaillibilité essentielle et nécessaire de la volonté générale explique pourquoi les hommes se sont si facilement soumis à son empire. Elle expliquera même pourquoi la loi, expression de la volonté générale, n'opprime jamais la minorité qui a pourtant voté contre son adoption. Le vote est, en effet, bien plus un éclaircissement qu'une lutte des opinions. En obtenant le plus grand nombre de voix, la majorité a fait simplement la preuve que c'était elle et non la minorité qui avait raison, car elle a démontré par là même qu'elle *voulait* comme la *volonté* générale. En un mot, elle a fait ressortir la volonté générale.

Ainsi, quand on va au fond des choses, le vote se trouve être une sorte de *jugement de Dieu*, une véritable *ordalie* en matière législative. Le vainqueur prouve tout simplement qu'il avait la justice et la vérité pour lui, cette vérité et cette justice qui ne sont pas mécaniquement déterminées par le jeu des phénomènes contingents, mais qui viennent directement de Dieu. Car il ne faut pas qu'on l'oublie, *et de nos jours on n'a que trop de pente à le passer sous silence*, Rousseau est tout l'opposé d'un philosophe matérialiste. Il était au contraire un spiritualiste convaincu et, qui plus est, un véritable croyant. Pour lui, les choses humaines ne sont que l'envers des choses éternelles ; la sagesse humaine consiste à redresser pour ainsi dire cet envers et à tâcher de comprendre ce que sa face cachée signifie dans l'ensemble du plan éternel. C'est lui qui a prononcé ces hautes

paroles que ceux de nos politiques modernes qui se réclament de ses œuvres, feraient bien de méditer longuement : « *Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines.* Toute justice vient de Dieu seul, *lui seul en est la source* » (1).

La numération des suffrages dans le vote donne donc à la minorité cette leçon, à savoir qu'elle se trompait, et que la volonté générale, que l'on cherchait, s'est manifestée et *a dit le droit* par le truchement de la majorité. Dès lors les yeux des opposants se trouvent dessillés ; ils *voient* quelle était la volonté générale ; ils se rendent compte qu'elle était *la leur* sans le savoir, et que la volonté qu'ils ont exprimée n'était qu'une volonté particulière. Ils s'inclinent donc et ils *veulent* ce que veut la volonté générale, parce qu'elle s'est manifestée et qu'elle les a désabusés. De ce moment on peut dire littéralement que la Loi contre laquelle ils avaient voté n'opprime pas plus leur conscience et leur liberté qu'elle n'opprime celles des électeurs qui l'ont fait triompher par leurs suffrages.

Lorsque, dans une classe de mathématiques, le professeur propose à ses élèves un problème difficile à résoudre, les uns trouvent d'emblée la solution juste, et d'autres, s'embarrassant, trouvent une solution fausse. Alors, le professeur, prenant la parole, refait pour ceux-ci la démonstration qui les convainc, et le problème demeure justement solutionné pour tous. Dans le corps politique le vote fait l'office du professeur : il démontre quelle était la vérité entre les deux solutions opposées, qui étaient irréductibles en apparence.

(1) *Contrat social*, p. 64.

CHAPITRE VI

Que le pacte fondamental est la véritable
charte de la société

En résumant les notions qui précèdent, on peut conclure que le pacte social marque à l'origine le passage de l'humanité de l'état de nature à l'état de société, et que de même qu'il a été le fondement de celle-ci, il doit en rester encore maintenant la charte. Il est pour la société le code primordial et essentiel, le code unique qu'il faut consulter toujours. Il contient *la substance et la moëlle du droit*, et ceci pour deux raisons. La première, c'est qu'il est l'*interprétation* de la nature ; la seconde, c'est qu'il est un engagement synallagmatique, non pas passager ou prescrit, mais au contraire *perpétuellement existant et valable*, entre tous les membres de la société.

Nous disons qu'il a interprété la nature ; il l'a parfaite aussi, en substituant dans la conduite de l'homme « *la justice à l'instinct* », et en donnant à ses actions « *la moralité qui leur manquait auparavant* ». Il l'a forcé « *de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants* », et finalement « *d'un animal stupide et borné fait un être intelligent et un homme* » (1).

Ce n'est pas à dire toutefois que l'homme n'y ait fait abandon « *de plusieurs avantages qu'il tient de la nature* ». Nous aurons même à examiner tout à l'heure s'il n'y a pas fait abandon d'une partie fort notable, si ce n'est de la totalité de sa liberté ! En tout cas, « *au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et... pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit* » (2).

A prendre ces citations à la lettre, il semble qu'on pourrait ici relever une contradiction assez flagrante dans la pensée de

(1) *Contrat social*, p. 40.

(2) *Ibid.*, p. 45 et 46.

Rousseau. Il dit d'abord : la société est mauvaise, elle a corrompu et perverti l'homme qui était né bon dans l'état de nature. — Puis, voici maintenant une autre leçon : L'homme de nature était « un animal *stupide et borné* », n'écoutant que « *ses penchants* ». L'auteur aurait-il donc oublié que par ailleurs il nous a fait un portrait idyllique de l'homme primitif ? C'est à chaque pas, du reste, que la pensée de Rousseau fourmille de contrastes et d'oppositions inattendues, et pour ne pas se rebuter, pour ne pas perdre le fil conducteur, pour saisir exactement ce qu'il entend, ce qui est son idée de derrière la tête, il faut que le lecteur ait sans cesse le sens critique en éveil. On comprend dès lors comment le peuple, avide d'idées simples et de généralisations, a pu déformer grossièrement des théories aussi subtiles et aussi difficiles à comprendre. Toutefois, l'homme qui réfléchit et qui pense les trouvera toujours logiques et bien construites, s'il sait aller jusqu'au fond des choses.

Ainsi, dans l'espèce qui nous occupe, lorsqu'on a lu l'ensemble de l'œuvre de Rousseau, lorsqu'on s'est pénétré de la conception qui fut la sienne, on trouve que cette contradiction est assez aisément réductible. Sans doute il veut dire que le pacte social a été un très grand progrès sur l'état de nature, puisqu'il a substitué le règne moral à la tyrannie de l'instinct et de la force. Mais les clauses de ce pacte ayant été violées par les hommes, il en est résulté que la société est devenue un enfer. L'état de nature, pour grossier qu'il fût, était pourtant mille fois préférable à cette géhenne, parce que l'homme n'y outrageait ni le bien ni le juste, se contentant de suivre la nature innocente, tandis qu'aujourd'hui l'homme civilisé foule outrageusement aux pieds le juste et le vrai, le droit civil et le droit naturel. Devant ce résultat anarchique, la seule solution consisterait à faire table rase de toutes les institutions actuelles, attendu qu'elles ont été viciées dans leur essence et déviées de leur fin, pour en revenir à une saine application du pacte fondamental, et reconstituer la société sur cette base légitime.

CHAPITRE VII

De l'influence de ces théories sur les conceptions modernes

A

Qu'est-ce qu'il reste aujourd'hui, dans la doctrine contemporaine, de ces deux idées si éminemment chères à Rousseau, savoir l'état de nature et le pacte fondamental ? Il faut avoir le courage de l'avouer, il n'en reste que le souvenir. On les considère comme de simples procédés d'investigation démodés et absolument hors d'usage, bons tout au plus à être pieusement déposés dans ce vaste Musée des Antiques, où se pressent en rangs de plus en plus serrés les anciens hochets et les vieilles illusions des hommes.

Sans balancer entre les hésitations d'ailleurs plus apparentes que réelles qui se disputèrent l'esprit de Rousseau touchant le plus ou moins de réalité objective de l'état de nature, la postérité a fait définitivement son choix, et elle a rejeté en bloc cette hypothèse. S'il ne veut point courir le risque de se repaître de chimères, ce n'est pas de ce côté que l'esprit humain doit continuer ses recherches. Que l'humanité primitive ait ou n'ait pas connu l'âge d'or, personne dans les sciences politiques ne s'en occupe plus. Puisque tous les documents et tous les témoignages nécessaires à la connaissance raisonnée font défaut sur ce point, on ne pourrait aboutir qu'à de vagues suppositions, c'est-à-dire à une sorte de rêve purement poétique, agréable sans doute, mais sans fondement aucun. On n'a même pas le droit de s'appuyer ici sur l'autorité des Livres Saints, car il ne faut pas oublier que ceux-ci n'avaient placé dans l'Eden qu'un couple unique et encore sans postérité ; de sorte qu'ils apportent au contraire leur témoignage à l'opinion aujourd'hui universellement admise que l'humanité primitive ne connut pas d'autres conditions sociales que les nôtres, si ce n'est pas des conditions infiniment plus dures.

Ainsi l'état de nature, cet état caractérisé par l'isolement absolu de *chaque individu* et l'absence de *toute relation sociale*, est considéré comme une pure rêverie par la science et la critique

modernes. C'est une conception qui pour elles est même tout à fait *antiscientifique*, quand on veut la faire passer dans le domaine du raisonnement. Il y a à ceci deux raisons : la première réside dans cette circonstance que cette hypothèse *ne peut pas se prouver*, ce qui la place donc radicalement *en dehors de la science*. La seconde raison découle d'une observation constante, à savoir que la nature humaine nous apparaît avoir toujours été *une et stable* dans le temps. Rien de ce que nous connaissons ne nous autorise à prétendre avec quelque vraisemblance, et tout nous permet jusqu'ici au contraire de dénier que la constitution de l'homme ait subi une modification notable dans le laps de temps qui va des origines de l'humanité aux commencements de l'histoire. On ne voit pas quels arguments probants l'on pourrait avancer pour faire la preuve que l'homme historique n'est pas, toutes nuances mises à part, exactement le même homme que l'homme préhistorique. S'il y a des différences tant soit peu profondes, les données actuelles de la science ne permettent pas de les imaginer, encore moins de les mesurer.

Que si l'état de nature n'est donc qu'une utopie, par contre la société humaine a toujours existé. L'homme est un animal social, comme disait Aristote, ce qui revient à dire qu'il l'a toujours été, dès sa création. L'apparition postérieure d'un tel attribut dans l'homme primitif eût, en effet, été l'équivalent d'une création nouvelle. Or, nous l'avons déjà soutenu, aucun indice raisonnable ne peut nous inciter à faire une pareille supposition. Mais, si l'homme, de temps immémorial, vivait en société, d'où lui serait venu le désir de contracter un accord avec ses semblables, dans le but justement de constituer cette société qui existait ? C'aurait été une tautologie, un raisonnement surrogatoire, bien au-dessus, en tout cas, des facultés de nos premiers pères. Du reste, on l'a fait remarquer : l'idée de contrat est loin d'être une idée simple, une idée primitive ; c'est au contraire une idée très compliquée, déjà savante et qui suppose au préalable une civilisation relativement avancée. Rousseau donnait donc de bien remarquables facultés aux premiers hommes. En ceci d'ailleurs il suivait les errements de toutes les Utopies, lesquelles démontrent ainsi d'elles-mêmes qu'elles ne sont que l'abstraction séduisante de la réalité (1).

(1) V. Boutmy, *Etudes politiques*, p. 64, 65, 66.

B

Mais l'origine des sociétés n'avait pas rien, pour Rousseau, qu'un intérêt spéculatif et métaphysique. Il avait fait du contrat social la base du droit.

Du moment qu'on a justement abandonné la théorie du contrat social, quel autre fondement donner maintenant au droit ? Il se présente ainsi à notre entendement l'une des questions les plus controversées et les plus épineuses de la philosophie. Même un simple exposé d'un sujet aussi considérable dépasserait de beaucoup le cadre modeste de cette étude. Nous nous bornerons à remarquer que de nos jours on envisage le problème d'une tout autre façon que Rousseau. Tout au rebours de ce philosophe, on pose d'abord en principe que ce n'est pas par le raisonnement métaphysique qu'on trouvera la source et les éléments du droit, mais par *l'observation directe de la matière juridique* (1), laquelle n'est autre que *la conscience humaine considérée dans ses rapports avec les faits sociaux*.

L'ingénieur moderne qui veut mesurer la force hydraulique d'un torrent ne connaît pas d'autre façon de procéder que de se rendre tout d'abord sur le terrain. Après avoir fait un lever de plan, il s'assure exactement du nombre, de l'importance et de la régularité des sources, du volume et de la constance de leur débit ; puis il relève le degré de la pente, l'altitude au point de départ et l'altitude au point d'arrivée. Ainsi, poids mort, force d'inertie, vitesse initiale, vitesse acquise, coefficient de chute, ce n'est que par l'étude directe des faits, des conditions et des quantités, sur les lieux mêmes, qu'il puisera les éléments indispensables à son calcul.

L'école de Rousseau eût suivi une tout autre méthode, et elle eût conseillé au savant de résoudre le problème du fond de son cabinet. Sur des quantités approximatives, d'après des renseignements acceptés comme vrais, mais non directement contrôlés, il eût, sans se déranger, décidé des questions de distance, de volume et de pente. L'enchaînement de ses équations eût été certes irréprochable, mais à recommencer néanmoins sur des bases peut-être totalement différentes, si l'on admet qu'il devait

(1) V. Esmein, *Droit Constitutionnel*, p. 38.

remettre à un capitaliste ou à un industriel, non pas une fantaisie mathématique, mais des résultats précis et des données utiles.

L'idée du droit dans la société correspond assez exactement à la notion de la force incluse dans la matière inerte. Force et droit sont également en puissance, chacun dans sa sphère respective. L'un et l'autre s'en dégagent, quand le mouvement succède à l'inertie, c'est-à-dire quand il s'établit un rapport entre le sujet qui les incorpore et un autre objet. La force qui va précipiter le torrent dans son lit préexiste tout entière dans ces innombrables gouttelettes dont la réunion formera son cours. Seulement, tant qu'elles demeurent immobiles et passives, elles ne laissent point apercevoir la force qui pourtant réside en elles.

Il en est de même du droit. Même solitaire et isolé, l'homme est toujours un sujet de droits. Mais tant qu'il reste isolé, tant qu'un mouvement ne l'a pas poussé à entrer en relations avec les autres hommes, ou ceux-ci avec lui-même, ces droits restent virtuels; ils continuent à exister seulement en puissance, absolument comme la force dans l'eau dormante. Autrement dit, pour que le droit se manifeste, il faut des relations de l'homme avec d'autres hommes, ou avec des choses qui elles-mêmes sont en rapport avec des hommes. Par exemple, si, dans un désert ignoré, je vis sous une tente qui m'appartient, je suis bien le propriétaire de cette tente, mais mon droit de propriété n'aura de sens que si un autre homme provient à proximité et vit dans mon voisinage.

C'est donc uniquement dans les groupements d'hommes vivant en *société*, c'est-à-dire au moment où les droits des hommes cessent d'être des formules pour devenir des réalités objectives, que le jurisconsulte devra étudier les manifestations de la matière juridique, c'est-à-dire les rapports de la vie sociale, et faire la théorie du *Droit*. Toute autre méthode l'entraînerait forcément à errer en dehors de la vérité, car la vérité est ce qui est; et ce qui est, quand on parle du Droit, ne s'entend que de ce qui se manifeste et s'impose à l'attention des hommes. Le droit est institué pour régler les *rapports* des hommes; et qui dit *rapports* dit *faits* aussi. La société ne crée pas le droit; le droit vient de Dieu, mais elle le fait apparaître, elle le *manifeste*. La source ne forme pas l'eau non plus; elle l'épanche seulement.

C

Il se peut que pendant une période de beaucoup antérieure à l'histoire, les quelques rares individus qui représentaient alors l'humanité à sa naissance aient vécu par familles, ou par tribus, comme des bêtes fauves, ou comme des troupeaux. Rousseau a appelé cette période l'une des phases de l'état de nature. Rechercher, comme il le fait, sous prétexte de trouver et de fixer le droit naturel, quelle était la nature juridique des rapports entre ces hommes, pour en faire une théorie du droit qu'il opposera triomphalement aux droits des hommes civilisés de notre époque, est une œuvre éminemment vaine et stérile. Que dirait-on du tacticien qui pour fixer les principes de la stratégie et de la balistique modernes irait les chercher dans des considérations hypothétiques sur des armes primitives qu'on n'aurait même jamais retrouvées ?

Le droit, réglant les rapports des hommes, est soumis à une certaine appropriation tout au moins de forme et d'espèce, qui lui vient de la nature même de ces rapports. Quand ces rapports varient, il ne faut pas dire que le droit change, mais que les manifestations du droit se modifient. Ainsi, seules, des conditions sociales comparables manifesteront un droit comparable. Il faut donc, contrairement à ce que se proposait Rousseau, se garder de prendre comme source de notre droit moderne une société absolument différente de la nôtre.

Si l'on veut se borner à faire du *droit comparé*, c'est uniquement dans des sociétés qui ont réellement et sûrement existé que l'on doit diriger ses recherches, et non pas dans des sociétés que l'on *suppose* avoir existé ou qui auraient *pu exister*. Seules les investigations qui ont des bases solides pourront donner un résultat positif qui sera la connaissance certaine du droit ancien authentique. On pourra alors le comparer utilement avec une connaissance également positive qui est celle du droit moderne ou actuel. La comparaison tend en effet à la parité, ce qui explique qu'elle doit toujours partir d'une similitude.

Tout le monde actuellement est d'accord sur ces principes. Autrement dit, la science sociale s'est ralliée, postérieurement à Rousseau, à la méthode des sciences morales, lesquelles avaient elles-mêmes adopté celle des sciences naturelles, c'est-à-dire la

méthode inductive, le procédé de l'observation. De même que les sciences naturelles, pour surprendre les secrets de la vie, étudient les manifestations de la vie, de même la science du droit, pour le trouver et le définir, examine les manifestations du droit, c'est-à-dire les rapports sociaux. Hors de là, tout n'est qu'hypothèse et rhétorique ; l'argumentation manque de base et s'échafaude en dehors des faits, ne répond à aucune réalité tangible.

Maintenant, nous reconnaitrons que les philosophes modernes sont bien éloignés de s'accorder tous sur l'origine et sur l'essence même du droit. Mais, soit qu'ils le tirent tout entier de la personnalité de l'individu vivant en société, soit qu'ils le déduisent de l'existence de la société et des devoirs de solidarité qu'elle impose, ou bien qu'ils admettent le droit comme antérieur et supérieur à l'Etat, ou bien encore qu'ils le considèrent comme un produit de l'histoire, qui évolue par elle et avec elle, ou finalement comme une création de l'Etat, c'est toujours dans le milieu social que sans exception ils vont tous le chercher *comme au griffon de la source* ; d'où nous concluons que tous sont au moins d'accord pour rejeter la théorie et la méthode même de Rousseau.

D

Pour la même raison on a abandonné également la théorie du pacte social. On comprendra donc que nous ne nous étendions guère sur ce point.

La nature de l'homme, telle que nous la connaissons depuis des siècles, son évidente sociabilité, le silence de la tradition, alors que la tradition presque universelle nous a transmis de génération en génération le souvenir de faits qui remontent presque à l'origine du monde, tels que le déluge que rapportent à la fois la Bible et la tradition, et que la géologie admet, toutes ces raisons ont été opposées victorieusement à la thèse du contrat.

Il faut ajouter que cette thèse, en voulant trop prouver, se détruit elle-même. En effet, pour que les hommes primitifs aient fait entre eux un contrat, il est de toute nécessité qu'ils eussent eu déjà l'idée de contrat, de la possibilité et des avantages de la limitation de leur indépendance par un engagement synallagmatique. Or, cette idée, ou plutôt ces idées successives, ils ne pouvaient les avoir acquises que parce qu'ils étaient déjà depuis

longtemps en relations avec d'autres hommes et qu'ils avaient eu l'occasion plusieurs fois de conclure avec ceux-ci des engagements de courte durée, des conventions rudimentaires. Mais ces rapports, qu'était-ce donc autre chose que déjà la société humaine ? société primitive, je le veux bien, mais société tout de même, puisque le voisinage et, même plus que le voisinage, les relations avaient remplacé l'isolement dont on nous parle.

Quelque lâches et flottantes que fussent d'ailleurs ces relations, elles constituaient bien un premier lien social, et elles sont loin, dans la théorie même de Rousseau, d'avoir été indifférentes, puisqu'elles ont créé le langage. Les contractants de Rousseau surent, en effet, parler et même parler fort bien, discuter sans aucun doute et finalement convaincre. Or, on sait que s'il y a une chose humaine qui ait été longue à s'établir, c'est le langage, le langage surtout capable d'exprimer les abstractions du contrat social. Combien a-t-il fallu d'années et d'années de contact journalier et de rapports variés, pour que des sons à peine articulés soient arrivés à former des mots, et pour que ces mots aient incorporé et représenté des idées ? Il a fallu, en tout cas, quelques siècles d'une société beaucoup moins que rudimentaire pour créer la langue juridique nécessaire à la conclusion d'un pacte aussi important et aussi abstrait.

Aussi est-on revenu unanimement aujourd'hui à l'opinion d'Aristote : l'homme est un animal sociable, et la société est aussi indispensable à l'homme, que les soins de la mère le sont à l'enfant.

LIVRE II

La Souveraineté et le Droit de suffrage

TITRE PREMIER

THÉORIE DE LA SOUVERAINETÉ

CHAPITRE PREMIER

Notions générales

C'est ici que nous allons rencontrer l'idée maîtresse, l'idée capitale de Rousseau, celle où aboutissent, ou bien d'où découlent toutes les autres. Dans le plan admirablement coordonné, d'où est sorti le *Contrat social*, l'étude si minutieuse et si fouillée que l'auteur avait précédemment faite de l'état de nature avait eu surtout pour but de débayer et de préparer le terrain, de telle façon que le public fût amené, comme par une large avenue, au seuil de cette œuvre, en une sorte de rond-point d'où il pût embrasser d'un seul coup d'œil les directions méthodiques et les intentions convergentes de sa pensée.

Aussi bien il est juste de reconnaître que l'idée de la *souveraineté* domine toute la science politique, au même titre par exemple que l'idée de la raison domine la Logique, et celle de Dieu la Théodicée.

Mais, de même que les hommes surent raisonner bien avant que les philosophes eussent découvert et abstrait le concept de la Raison, de même les auteurs traitaient depuis longtemps de la Politique quand on s'avisa de déduire cette idée très simple et capitale de la Souveraineté.

C'est pourtant un principe qui se retrouve dans tous les Etats, dans toutes les sociétés constituées en nations. On peut le comparer au principe vital qui se rencontre dans tout corps organisé. L'on ne saurait en effet concevoir une nation sans la souveraineté. C'est elle qui en rassemble et en coordonne les divers éléments ; c'est elle qui les anime et les achemine vers les fins sociales. Elle est le

lien qui rattache les sujets au souverain, les gouvernés aux gouvernants ; elle est la puissance coactive qui partant du cerveau régit tout le corps jusqu'aux extrémités les plus reculées des membres. Elle est la vie qui fait penser, la vie qui fait agir.

Ce n'est pas en vain que nous avons tout à l'heure comparé la souveraineté au principe vital. L'analogie est évidente non seulement dans la substance, mais aussi dans la manifestation progressive des deux principes. A l'origine, les sociétés sont, comme les espèces, peu compliquées, et les organes par où s'exercent, ici le principe vital, et, là la souveraineté, se trouvent être rudimentaires. A mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres ou de la civilisation, les deux principes s'affinent, dépouillent l'instinct et s'acheminent vers la raison. Ils s'épanouissent au sommet des règnes naturels dans le libre arbitre de l'homme, et tout au haut des systèmes politiques dans le régime constitutionnel.

L'esprit humain a été très long à saisir ces abstractions. Ou bien il n'y a vu qu'un fait ou des séries de faits matériels ; ou il en a donné une explication métaphysique, totalement étrangère à la question.

En tant qu'elle apparaît comme un simple fait, la souveraineté n'est que l'*imperium*, ou droit de commandement. Celui-ci réside dans le souverain ; et le sujet a l'obligation d'obéir. Commandement et obéissance ne sont que les deux faces de la même idée et dans une étroite corrélation. L'un ordonne comme un théorème, et l'autre s'y conforme comme un corollaire. L'antiquité n'a guère dépassé cette conception qui s'épanouit encore dans le Digeste : « *Quod principi placuit legis habet vigorem* ». Les légistes du ^{xiv}e siècle s'y rallieront, et bientôt les partisans du droit divin monarchique en feront un dogme : *Si veut le Roi, si veut la Loi*.

Ainsi, dans cette théorie, outre que la souveraineté n'est tout d'abord que le triomphe de la force, elle se révèle à nous comme un attribut subjectif et personnel du souverain. Celui-ci l'incorpore. Elle est attachée à la personne royale, qui l'exerce comme une attribution propre et la transmet à ses héritiers en même temps que ses autres biens patrimoniaux. Et, si elle fait partie de son patrimoine, c'est que Dieu l'y a directement placée par un effet de sa volonté éternelle, à moins que, — et c'est la théorie romaine, — ce ne soit le peuple qui ait délégué son pouvoir

souverain au prince, et même le lui ait longuement confirmé par une approbation tacite qui a donné naissance à la propriété par possession continue : ce qui est encore la vieille idée romaine, modifiée seulement par le milieu féodal.

Une telle conception ne pouvait contenter la raison de Rousseau. Son génie devinait qu'elle était contraire à la justice et à la vérité ; et il entreprit de combattre à la fois la délégation populaire, la prescription féodale et la théorie du droit divin.

Son esprit réfléchi avait été profondément frappé par le fait de la souveraineté qui arme du pouvoir absolu sur chaque particulier et sur l'ensemble des citoyens un homme ou un petit nombre d'hommes. Ce fait se reproduisant invariablement dans toutes les nations, il fallait admettre qu'il provenait d'une cause légitime. Si les résultats, dans la pratique, en étaient exorbitants et injustes, cela devait simplement tenir à ce que le souverain avait dévié le principe en dehors de la justice et de la raison.

Mais, d'abord, quel était ce principe ? De quel droit ne commande-t-on, à moi, citoyen d'une nation ? Et pourquoi suis-je tenu d'obéir sous peine de sanctions terribles, puisqu'elles peuvent aller jusqu'à la privation de la liberté et même de la vie ?

C'est pour répondre à cette question, c'est pour dégager le *principe de la souveraineté*, que Rousseau a écrit le livre premier de son *Contrat social*. C'est pour cela qu'il y recherche le fondement rationnel des sociétés et la base du droit politique.

Nous avons vu qu'il y examine et finalement qu'il rejette les diverses hypothèses que l'on peut faire touchant l'origine de la société humaine, et qu'il s'arrête à la théorie d'un pacte social qui aurait été librement et unanimement consenti par tous les hommes. Nous n'avons pas à revenir sur les objections que ce système soulève ; nous n'aurons à examiner ici que les conséquences que l'auteur en tire pour établir son concept de la souveraineté et ses annexes immédiates : le droit de suffrage politique et l'élaboration de la loi.

Très logique, à partir de ce point de départ qui est aujourd'hui universellement abandonné, — même admirablement enchaînée, la théorie de Rousseau est la suivante : du fait du contrat social la souveraineté, émanant, pour parties égales, de chaque contractant qui fait abandon de la sienne à la communauté, réside forcément dans cette communauté, c'est-à-dire dans le corps

entier des citoyens, qu'on appelle le *peuple* ou *souverain*. La souveraineté est comme la vie même, une et indivisible, imprescriptible et inaliénable. Elle ne peut même pas se déléguer. Le gouvernement n'est que le fonctionnaire du souverain ; la puissance gouvernementale n'est qu'une force dérivée de la souveraineté, et qui est transmise non pas au moyen d'un mandat, mais d'une simple *commission* révocable à volonté, *ad nutum*.

La souveraineté n'a qu'un organe qui est la loi, expression elle-même de la volonté générale. Mais la volonté générale ne veut pas dire la quotité des suffrages obtenus ; la volonté générale n'est générale et ne peut mettre en mouvement la souveraineté, que lorsqu'elle tend à des actes généraux ; autrement dit, il faut nécessairement qu'elle n'ait en vue que des généralités et des généralités absolues par rapport à la société où elle s'exerce ; il faut qu'elle n'envisage les actes et les choses et aussi les citoyens que dans leur ensemble et dans leur total, dans leur nombre variable et indéterminé, abstraction rigoureusement faite des personnes et de toute idée de limitation qualitative ou quantitative.

La volonté générale a pour organe la loi : celle-ci commande et doit être obéie. Elle doit être obéie parce qu'elle est conforme à la raison et à l'intérêt de tous. En effet, la volonté générale ne saurait errer, car elle tend forcément au bien général. La seule précaution à prendre, et elle est capitale, sera de veiller à ce que ce soit bien la volonté générale qui s'exprime, et non pas une volonté particulière. Il y a donc lieu de séparer au préalable le bon grain d'avec l'ivraie, c'est-à-dire d'extirper soigneusement toutes les volontés particulières qui seraient capables de vicier la rectitude du vote. En totalisant tous les suffrages qui n'auront pas été entachés de volontés particulières, on dégage l'expression de la volonté générale, qui est la loi.

Nous avons ainsi un premier aperçu de ce qui forme le corps politique, d'après Rousseau. Nous allons maintenant entrer dans des détails plus précis, et nous verrons ensuite l'influence que ces idées peuvent avoir encore sur nos conceptions modernes.

CHAPITRE II

La théorie du droit divin monarchique

A l'époque où Rousseau écrivait le « *Contrat social* », la souveraineté était tout entière, en France, aux mains du roi : « *Nous ne tenons notre couronne que de Dieu seul*, disait Louis XV dans le Préambule de l'Edit de décembre 1770 ; *le droit de faire des lois... nous appartient à Nous seul sans dépendance et sans partage* ».

Rapprochée des paroles que l'on prête à Louis XIV et des actes des derniers rois, cette déclaration peut être considérée comme la consécration officielle de la théorie du droit divin. Celle-ci était, d'ailleurs, si profondément enracinée dans tous les esprits, dans celui du roi et dans celui des sujets, qu'on peut dire qu'elle faisait vraiment partie de la conception politique de la nation. On ne mettait pas en doute que son origine ne se perdit dans les temps presque fabuleux de la monarchie franque, et l'on allait jusqu'à y voir la volonté expresse de Dieu.

Or, elle était, en vérité, d'une date relativement récente, eu égard surtout à l'ancienneté de la monarchie, et elle ne s'apparentait que de très loin avec les doctrines théologiques.

Cette théorie, dit M. Duguit (1), « *a été parfois présentée comme la doctrine constante des théologiens catholiques. Il y a là une erreur : ils ont enseigné que le pouvoir en soi vient de Dieu, suivant la parole de l'apôtre : « Omnis potestas a Deo », mais le pouvoir avec les caractères concrets qu'il reçoit dans tel ou tel pays, à un moment donné, est une création humaine, et le pouvoir politique concret vient du peuple* ». Telle est la doctrine de saint Thomas (2) et des autres grands théologiens catholiques. Bellarmin et Suarez déclarent formellement, le premier, que « *le pouvoir est de droit divin, mais le*

(1) *Droit constitutionnel*, p. 22.

(2) V. *Commentaire des Sentences de Pierre Lombard*, L. II, dist. 44, quest. 1, art. 2. — V. aussi *Somme théologique*, 1^{re} partie de la 2^e partie, quest. 96, art. 4. Edit. Lachat, VII, p. 378, — et la 2^e partie de la 2^e partie, quest. 10, art. 10, VII, p. 341, et la 1^{re} partie de la 2^e partie, quest. 90, art. 3, VI, p. 292.

droit divin n'a donné ce pouvoir à aucun homme en particulier, il l'a donc donné à la multitude » (1); le second, que le pouvoir vient *médiatement* de Dieu, mais *immédiatement* du peuple (2). On peut ajouter que dans les actes pontificaux du xix^e siècle rien n'est venu contredire la doctrine de ces grands esprits; bien au contraire, on peut citer des documents qui semblent l'appuyer; tout le monde a encore présente à la mémoire la fameuse Encyclique du pape Léon XIII conseillant aux catholiques de France de se rallier à la République (3).

D'autre part, nous avons vu précédemment que saint Thomas admet la légitimité de la sédition et de la révolte contre un tyran, c'est-à-dire contre l'auteur de l'usurpation du pouvoir suprême, dictateur ou roi, contre la volonté du peuple (4). Même Bossuet, tout imprégné qu'il fût de l'esprit du grand siècle, Bossuet dont on a pu dire de sa doctrine politique que « *c'est la servitude sanctifiée* » (5), Bossuet a été obligé de faire dans sa théorie une part à la souveraineté populaire. Ceci paraîtra si extraordinaire, qu'il nous faut citer textuellement ses paroles : « *Il s'établit bientôt des rois, ou par le consentement des peuples, ou par les armes* ». — « *Il y a d'autres formes de gouvernement que celle de la royauté; les histoires nous font voir un grand nombre de républiques, dont les unes se gouvernaient par tout le peuple* ». — « *Ces empires, quoique violents, injustes et tyranniques d'abord, par la suite des temps et par le consentement des peuples, peuvent devenir légitimes* » (6).

La théorie du droit divin monarchique n'était donc pas la doctrine de l'Eglise. Cette théorie fut d'abord une conception métaphysique, et elle demeura même longtemps métaphysique avant d'être traduite dans les faits sociaux. Elle doit son origine aux légistes qui accommodèrent les doctrines du Digeste à l'idée de la monarchie française, après que le droit romain eût été

(1) *De membris ecclesiæ*, L. III, *De laïcis*, ch. VI, édit. Vivès, 1870, p. 11.

(2) *De legibus*, L. III, ch. IV, § 2, Naples, 1872, 1^{er}, p. 169. V. L. III, ch. III, §§ 5 et 6, et ch. IV, § 1, p. 167 et 168.

(3) Cf. les *Encycliques* de Léon XIII : *Diuturnum*, 29 juin 1884, et *Immortale Dei*, 1^{er} novembre 1885.

(4) Duguit, *op. cit.*, p. 675, 676 et 677.

(5) Laboulaye, *L'Etat et ses limites*, p. 25.

(6) *Politique tirée de l'Ecriture sainte*, L. III, art. 1^{er}, IV^e et VI^e Propositions.

remis en honneur par les glossateurs de l'Ecole de Bologne. Ce fut primitivement pour lutter contre les prétentions temporelles des Papes sur la Royauté, que les légistes songèrent à forger une telle arme, que le temps avait rouillée et enterrée sous l'oubli. De là cette formule presque belliqueuse et menaçante : « *Le roi de France ne tient son royaume que de Dieu et de son épée* ». Cela voulut dire longtemps que le roi de France ne reconnaissait au pape aucun prétendu droit de suzeraineté sur sa couronne, ni aucun droit d'intervention dans les affaires temporelles du royaume et même de l'Eglise de France. Ce n'est que peu à peu, par la pente même du pouvoir absolu, lorsque la féodalité commença de disparaître, que la formule se généralisa envers et contre tous, et devint : « Si veut le Roi, si veut la Loi ». Sous Louis XIV, la théorie était tellement triomphante que l'on a pu fort vraisemblablement mettre dans la bouche du roi ces mots exorbitants : « L'Etat, c'est moi ».

C'est donc dans la Renaissance, et surtout dans la première Renaissance, celle qui suivit les travaux d'Irnerius et de l'Ecole de Bologne, qu'il faut aller chercher l'origine des doctrines à la fois métaphysiques et théocratiques qui devaient avoir leur plein épanouissement sous le règne de Louis XIV et de Louis XV. Mais il faut ajouter qu'elles trouvèrent un terrain singulièrement favorable dans le droit féodal alors en vigueur, et particulièrement dans la théorie de la patrimonialité. D'après cette théorie, en effet, la souveraineté se confondait avec la propriété de la terre, et elle se transmettait, au même titre, du titulaire à ses héritiers, avec son patrimoine. Le roi de France héritait de ses pères la puissance absolue comme un attribut essentiel des biens immobiliers de la couronne.

CHAPITRE III

L'origine des doctrines démocratiques

Au contraire, les doctrines démocratiques, absolument opposées à la théorie du droit divin monarchique et qui devaient recevoir de Rousseau tout leur éclat, provinrent en droite ligne de ce vieux levain germanique qui traversa tout le moyen âge comme l'invincible besoin de la liberté individuelle et de l'indépendance de l'esprit. On l'avait vu fleurir tout d'abord dans les chartes des communes, avant qu'il s'épanouît si impétueusement dans la Réformation de Luther.

Ces doctrines trouvèrent dans la grande Renaissance l'appoint d'un courant irrésistible des esprits, qui confondit bientôt leur idéal démocratique avec l'engouement des auteurs pour l'antiquité. Sous cette influence, l'idée de la liberté, telle qu'on se la représentait d'après la notion germanique, subit alors une assez profonde transformation. Jusqu'ici, la liberté se confondait à peu près complètement avec la *franchise*. Une ville qui avait obtenu des *franchises* estimait avoir acquis la *liberté*. Qu'une commune fût *affranchie* du lien féodal, cela signifiait que chacun de ses citoyens pourrait dorénavant y jouir de son indépendance personnelle et de ses droits privés, sans avoir besoin d'en rendre compte à personne : il était *libre*.

A partir de la Renaissance, le mot de liberté dévia de ce sens et prit désormais *surtout* l'acception antique où la notion de l'indépendance individuelle de l'homme dans la cité n'eût répondu à aucune conception contemporaine. Pour l'antiquité tout entière, l'homme n'existait pas, pour ainsi dire, en tant qu'individu. On ne le prenait en considération que comme l'unité d'un tout, d'une cité par exemple, vraiment seule titulaire de droits. La liberté, pour les Anciens, consistait à faire partie d'un peuple libre. C'était le peuple qui, dans son ensemble et en tant que corps politique, était titulaire de la liberté. *Il était libre vis-à-vis des autres peuples*. Ses citoyens évidemment jouissaient de la liberté de leur patrie ; *ils jouissaient de son indépendance politique*, puisque à cela se réduisait la liberté.

Ils en jouissaient, comme les membres jouissent de la vie qui anime tout le corps; ils concouraient à la vie politique de leur pays; ils étaient « *membres du souverain* ». La liberté de chaque citoyen, c'était donc la part proportionnelle qu'il avait dans l'exercice de la souveraineté de la cité. Cette qualité lui permettait de collaborer aux lois, de donner son suffrage sur toutes les questions où le peuple entier décidait souverainement. Il avait la conscience de faire partie d'un grand Tout, libre, dont il était une molécule à la fois agissante et solidaire. Auteur, pour une part infime, de la loi, il restait, de toute sa personne, le sujet, l'esclave de la loi. Car la loi était vraiment la souveraine absolue dans la cité. Comme elle était rendue au nom du peuple, sous les auspices de la religion, elle commandait sans recours aux corps et aux consciences indistinctement. On ne connaissait point alors ce *domaine réservé de l'homme*, que nous devons au triomphe du christianisme dans le monde; les droits individuels n'existaient pas, et il n'y avait point de milieu entre l'obéissance passive ou le bannissement et souvent la mort.

Telle était la conception antique de la liberté, que la Renaissance venait de retrouver comme un idéal que la barbarie n'avait pas compris et qu'elle avait oublié. Au fond, c'était le vieux levain du paganisme qui germait au milieu de l'enthousiasme suscité par la découverte de l'ancien monde grec et romain. Le christianisme fut donc battu en brèche de tous côtés; et, lorsque Calvin quitta l'Eglise, il n'eut, pour assurer le triomphe foudroyant de sa Réforme, qu'à s'inspirer des idées qui avaient cours alors et du nouvel idéal de liberté qui, dans Genève libre, permettait à la loi de la République de mener Michel Servet au bûcher pour un délit d'opinion.

Profondément imprégné par la littérature antique, citoyen de Genève et protestant lui-même, il n'est pas étonnant que J.-J. Rousseau se soit rallié à cette théorie, puisqu'elle était contraire à celle de l'Eglise et à l'ancienne tradition germanique que n'avait pas méconnue Luther. « *Rousseau est, comme on le sait, le théoricien systématique des droits de l'Etat, le fondateur de la République despotique et l'inventeur précisément de cette doctrine, que Montesquieu avait réfutée par avance, que quand le peuple est libre il est impossible que le citoyen ne le soit pas, puisqu'il n'obéit qu'à une volonté qui, en définitive,*

est la sienne. Ce sophisme emplit tout le Contrat social, s'il n'est le Contrat social lui-même » (1).

M. Faguet rappelle avec beaucoup d'à-propos dans ces quelques lignes qu'elle est, en effet, de Montesquieu cette magnifique définition de la liberté, si opposée à celle de Calvin et de Rousseau : « *La liberté consiste à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on doit ne point vouloir* » (2). En d'autres termes, Montesquieu interpose entre l'Etat et le citoyen la conscience de l'individu, la zone sacrée des droits individuels, ou des droits de l'homme.

« *Rousseau, continue M. Faguet, avait ces idées, d'abord parce qu'il était autoritaire de son naturel, comme on le voit assez quand on lit de près son Emile ; ensuite parce que le Contrat social n'est que le dernier et le plus brillant de ces ouvrages théologico-politiques des Calvinistes, qui vont de Jurieu à Burlamaqui, et qui, tous, renferment le dogme de l'absolutisme de la souveraineté du peuple ; enfin, parce que Rousseau écrit toujours les yeux fixés sur son pays, comme Montesquieu écrit toujours les yeux fixés sur l'Angleterre, et que la Suisse, encore que républicaine, n'était pas précisément un pays de liberté au XVIII^e siècle* ».

CHAPITRE IV

Théorie de Rousseau sur la souveraineté

Le pacte social étant conclu, comment Rousseau en déduit-il sa double théorie de la liberté et de la souveraineté. Voici comment il pose le problème : « *Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi*

(1) Faguet : *Politique comparée*, p. 17 et 18.

(2) *Esprit des Lois*, L. XI, chap. III.

libre qu'auparavant » (1). Telle est la question. La solution est dans le contrat social par lequel « chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout » (2). Cette mise en commun va équivaloir à une aliénation totale de notre personne et de tous nos droits : « *Ces clauses [du contrat social] bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté* » (3). Cette première condition du contrat, cette aliénation totale et absolue de la personne et des droits, remarquons-le en passant, ressemble étrangement à une sorte de mort civile, ou à la prise d'habit des religieux. Mais Rousseau a prévu l'objection, et il tient, pour nous rassurer, à nous affirmer que cette aliénation est sans danger pour deux raisons : 1° « *Chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous ; nul n'a intérêt à la rendre onéreuse aux autres* » ; et 2° « *chacun se donnant à tous ne se donne à personne ; et comme il n'y a pas un seul associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de ce qu'on perd et plus de force pour conserver ce qu'on a* » (4).

Cette aliénation totale de tous les citoyens donne naissance à une personne morale, à un corps collectif qui va réunir la somme des droits de chaque citoyen, et en disposer pour le bien de la communauté. Cette personne morale est l'Etat ou le souverain. Ayant totalisé tous les droits, lui seul maintenant aura des droits, et, contre lui, le citoyen n'en aura plus aucun : « *Il est contraire à la nature du corps politique que le souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre* » (5).

Voilà donc qui est clair : pas de limitation à la puissance de l'Etat, et, en face de l'Etat, rien que des sujets dépouillés de tous droits, certainement jusqu'aux droits primordiaux de leur conscience : « *Nul associé n'a plus rien à réclamer, car s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public,*

(1) et (2), *Contrat social*, p. 31.

(3) *Ibid.*, p. 32.

(4) *Ibid.*, p. 32 et 33.

(5) *Ibid.*, p. 33.

chacun, étant en quelque sorte son propre juge, prétendrait bientôt l'être en tous; l'état de nature subsisterait; » il n'y aurait plus de contrat social, « *et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine* » (1).

Cet anéantissement juridique de la personne, cette mort civile des citoyens sont indispensables pour que, dans la société, se forme et se condense la souveraineté. Mais alors, dira-t-on, en face de l'Etat omni-puissant, chaque citoyen va se trouver *sicuti ac cadaver*, car un homme qui n'a plus aucun droit à faire valoir est-il donc autre chose qu'un cadavre ?

L'objection eût beaucoup étonné Rousseau, car dans le même temps il s'apprêtait à nous dire que cet homme jouissait, au contraire, d'une liberté entière. Il est sans doute inutile de rappeler que cette liberté n'est point du tout celle que nous entendons et que nous faisons consister dans la jouissance et dans l'exercice de nos droits individuels. Pour lui, la liberté consiste à être « *membre du souverain* », de sorte que de se dépouiller de tous ses droits au profit de la communauté étant précisément l'acte créateur de la souveraineté à l'exercice de laquelle le citoyen va participer, c'est par cela même la condition première de la liberté du citoyen. *Do ut des*; je ne suis plus rien individuellement, mais c'est pour devenir partie intégrante du tout. Je me donne tout entier comme homme, mais en échange, on me donne tout comme citoyen. Quand je vais au fond des choses, je me rends compte qu'il n'y avait pas d'autre moyen pour moi d'être libre. En effet, si un jour je suis opprimé par le souverain, j'aurai par avance et librement accepté cette éventualité. De plus, comme la volonté générale qui m'opprime a été pour une quote-part formée de la mienne, je me trouve dans une sorte de position mixte qui équilibre la situation : d'un côté je suis opprimé, mais d'un autre côté je suis aussi l'oppressé; je suis opprimé simplement comme sujet; mais, du moment qu'en tant que citoyen je participe d'une façon active à l'oppression, cela signifie que je suis *membre du souverain* et que, par conséquent, je reste libre.

Evidemment, ces subtilités seraient à peine croyables, si elles ne se trouvaient textuellement dans l'œuvre de Rousseau : « *En*

(1) *Contrat social*, p. 32.

effet, chaque individu peut, comme homme, avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen... Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui, seul, peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y-sera contraint par tout le corps, ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre ».

Ainsi, quelque paradoxal que ceci puisse paraître à notre entendement, l'obéissance sans phrases est bien, pour chaque associé, la *condition* primordiale de la *liberté*. On pense bien que cela ne peut aller sans une fort délicate distinction psychologique. Dans son for intérieur, il faut que l'homme se dédouble ; il était déjà formé d'un corps et d'une âme. Rousseau nous apprend qu'il est encore un composé que l'on doit séparer en deux personnalités : le sujet et le citoyen, celui-ci commandant souverainement à celui-là, comme l'âme fait le corps. Quand le citoyen, co-auteur de la volonté générale, force dans son *moi* le sujet, qu'il est aussi, à obéir à cette volonté, il y a là un acte de *liberté*, de même que le libre arbitre de l'homme se révèle lorsque l'âme plie les sens à l'empire de la raison. L'opération mentale quoique plus relevée encore, est identique à celle par laquelle le cerveau oblige les membres à suivre son impulsion, quelle que soit la fatigue ou la douleur qui doive en résulter pour eux. Le citoyen représente ici le cerveau qui commande, et le sujet est la matière qui obéit. Cette sujétion de la partie inférieure, qui est en nous, à la partie supérieure de notre être a de tout temps été, en philosophie, la démonstration éclatante que nous sommes des êtres libres. Donc, la règle politique, étroitement modelée sur la règle morale, est que citoyen bride et régisse le sujet, lequel est, comme le corps, la partie inférieure de sa personnalité. Que si le citoyen n'avait pas ou n'avait plus ni ce courage, ni cette force, la communauté prend sa place, fait céder et plier le sujet, sauvegarde ainsi la prééminence du citoyen, en un mot le force d'être libre. Lorsqu'on enferme un dément et qu'on l'oblige à n'accomplir que des actions raisonnables, on peut soutenir également qu'on sauvegarde sa liberté qu'il pourrait être tenté de contredire ou de détruire.

Evidemment, si nous n'étions prévenus du genre de liberté

qui pour Rousseau est l'idéal, nous ne douterions pas un instant qu'il ne soutienne par jeu d'esprit un abominable paradoxe qui nous révolterait. Mais, ainsi que nous l'avons montré en y insistant, « *la liberté, c'est pour lui un peuple libre* », c'est-à-dire un peuple maître de ses destinées, un peuple souverain (au sens international du mot) ; « *et il est convaincu que, dans un peuple libre, le citoyen ne peut pas ne pas être libre* » (1) ; autrement dit, il ne comprendrait pas que la partie du tout ne fût pas identique à ce tout.

Néanmoins, on trouve dans le *Contrat social* (2) une phrase qui semble contredire l'absolutisme dont il a fait preuve jusqu'ici, et poser des limites à la souveraineté : « *Le droit que le pacte social donne au souverain sur les sujets ne passe point, comme je l'ai dit, les bornes de l'utilité publique* ». Voilà qui est clair cette fois, et même d'autant plus clair que Rousseau a pris soin de renforcer le sens de ce texte par une note fort importante où il fait sienne et répète une définition de la liberté par le marquis d'Argenson, tout en l'accompagnant du témoignage de ses plus vives louanges pour l'auteur : « *Dans la république... chacun est parfaitement libre en ce qui ne nuit pas aux autres* » (3). On remarquera incidemment que la Déclaration des droits de l'homme donne presque dans les mêmes termes la définition de la liberté. « *Voilà*, poursuit Rousseau, la borne invariable ; on ne peut la poser plus exactement ».

Ainsi, d'après ces citations, la liberté ne serait plus uniquement et exactement la souveraineté ; elle ne consisterait plus seulement dans la part, dévolue à chacun, de l'exercice collectif du pouvoir politique ; elle consisterait aussi dans le droit, pour chacun, de faire indépendamment et individuellement tout « *ce qui ne nuit pas aux autres* », c'est-à-dire qu'elle consisterait dans l'exercice et la jouissance des droits privés, ou droits individuels.

Et telle est bien certainement la signification de ces textes. D'ailleurs il n'y a pas lieu de s'étonner outre mesure que cette conception libérale se rencontre sous la plume de Rousseau. Ins-

(1) Faguet : *Politique comparée*, p. 59.

(2) *Contrat social*, p. 230 et 231.

(3) *Ibid.*, p. 231, en note,

inctivement son imagination de solitaire et de poète dut bien des fois se reporter avec émotion à cette vie vagabonde où il avait si longtemps goûté le charme de la liberté et de l'indépendance. Il est donc permis de supposer qu'après avoir, par le seul effort de son génie de logicien et avec une rigueur toute mathématique, déduit son concept de la souveraineté dispensatrice de la liberté, il s'est refusé, *en tant qu'homme*, à en admettre toutes les conséquences nécessaires, lorsqu'elles lui parurent être monstrueuses et contredire ce que son expérience personnelle de la vie lui avait révélé être la vérité. Il avait été heureux loin de tout lien et en dehors de toute sujétion ; il l'avait été justement parce qu'il n'en avait point été chargé ; et cela était si vrai, qu'il avait lui-même démontré autrefois que c'était la pleine indépendance qui avait donné à l'état de nature le merveilleux caractère de l'âge d'or.

Mais il fallait bien choisir entre les résultats de sa pratique individuelle et les conséquences de la théorie qu'il venait de formuler en termes lapidaires, ou tout au moins les concilier. Il chercha donc quelque autre principe d'où il pût tirer des conclusions capables de balancer ou de limiter les précédentes ; et c'est alors qu'il écrivit le chapitre IV du livre II du *Contrat social*, qu'il intitule : « *Des bornes du pouvoir souverain* ». Le titre seul est déjà particulièrement suggestif. Mais, telle était la difficulté d'accorder en leurs conclusions des prémisses contradictoires, que M. Faguet n'hésite pas à déclarer que « *c'est le chapitre le plus inextricable* » (1) du *Contrat social*. Et il est d'autant plus inextricable que l'auteur, par une sorte de gageure, commence par affirmer une fois encore le pouvoir absolu et, semble-t-il, *sans borne* de l'Etat sur les individus : « *Il lui faut [à l'Etat] une force universelle et compulsive pour mouvoir et disposer chaque partie de la manière la plus convenable au tout. Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens* » (2).

Quoi de plus catégorique et de plus net ? Le pouvoir de l'Etat est aussi absolu sur les sujets que celui de l'homme sur ses

(1) *Politique comparée*, p. 21.

(2) *Contrat social*, p. 54 et 55.

membres. Il semble dès lors que pour Rousseau la cause est entendue. Pourtant il continue : « Mais, outre la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent, et dont la vie et la liberté sont *naturellement* indépendantes d'elle ». Ce dernier membre de phrase constate que le dépouillement de la personnalité humaine, que le contrat social a exigé de tous, n'a pu aller jusqu'au point de faire de ceux-ci des êtres privés de vie et d'indépendance physique. La vie physique, indépendante de toute convention, continue à faire d'eux des personnes libres au moins physiquement. Mais ce passage ne peut pas ne signifier que cela, car il signifierait alors quelque chose d'absurde, à savoir que le contrat social n'avait pas fait mourir tous les hommes. La question est de savoir ce qu'il signifie exactement et quels peuvent être les droits qui restent aux citoyens, du fait que ceux-ci sont demeurés des personnes vivantes et toujours douées de libre arbitre. Car Rousseau paraît bien reconnaître que de ce fait il leur reste de certains droits : « *Il s'agit donc de bien distinguer les droits respectifs des citoyens et du souverain, et les devoirs qu'ont à remplir les premiers en qualité de sujets, du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes* ». Voilà bien, n'est-ce pas, les droits de l'homme sauvegardés ? voilà bien « *la borne infranchissable* » opposée à la thèse de l'absolutisme de la souveraineté ? Il semble que cela ne puisse faire un doute.

Rousseau lui-même a prévu le sursaut de soulagement que la lecture de ce passage allait produire dans l'âme du lecteur, et son esprit autoritaire s'en est senti froissé. Il n'aimait pas les manifestations de l'indépendance individuelle chez les autres. Aussi, à peine a-t-il achevé d'écrire la phrase soi-disant libératrice, qu'il s'empresse de ressaisir les rênes et de faire sentir la main vivement. Il s'est refusé, il est vrai, à interrompre par un aparté maussade la belle ordonnance de son raisonnement, mais il a immédiatement inscrit au-dessous de ces lignes cette note d'allure un peu fielleuse, qui remet les choses au point : « *Lecteurs attentifs, ne vous pressez pas, je vous prie, de m'accuser ici de contradiction. Je n'ai pu l'éviter dans les termes, vu la pauvreté de la langue ; mais attendez* » (1).

(1) *Contrat social*, p. 55, en note.

Il y a malheureusement toujours deux hommes dans un auteur, et chez Rousseau plus que chez tout autre. C'est l'homme tout court, l'homme primesautier et sincère qui allait de bonne foi poser « la borne infranchissable », la ligne de démarcation bien marquée entre la conscience de chaque homme et le despotisme de tous. Il est fâcheux que *l'auteur*, c'est-à-dire l'homme réfléchi et l'homme à système, se soit tout à coup aperçu que ce beau geste risquait de déparer les savantes déductions de sa thèse ; son livre ne présenterait plus l'ordonnance d'une géométrie rigoureuse, le dessin impeccable, les proportions mathématiques qu'il entendait lui donner. Ses adversaires, et Dieu sait s'ils étaient nombreux, allaient publiquement l'accuser de contradiction : autant dire que Jean-Jacques ne savait point raisonner ! A cette pensée, tout son orgueil s'était révolté, et de là cette note au ton à la fois comminatoire et ironique : « Lecteurs attentifs, ... attendez ». En effet, il nous fera attendre, mais ce ne sera pas bien longtemps. Il poursuit imperturbablement, sûr désormais de son fait et du but où il tend : « *On convient que tout ce que chacun aliène, par le pacte social, de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté* » (1). Dirait-on pas entendre Montesquieu lui-même ? A la vérité, tout ceci est parfait. « Mais attendez » a dit Rousseau, et, avant de conclure, achevons de lire la phrase jusqu'au bout : *in caudâ venenum*. Reprenons « *c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté ; mais il faut convenir aussi que le souverain seul est juge de cette importance* ». Cette fois, voilà bien les droits individuels tout à fait à terre ; ils ne s'en relèveront pas ; ce ne sont plus même des droits ; ce ne sont que de simples concessions de l'Etat, révocables à volonté.

D'ailleurs, du moment qu'ils ne sont plus des droits, ils ne sont plus rien du tout ; ils n'existent plus. Pourquoi Rousseau a-t-il pris la peine d'écrire tous ces développements ambigus ? Pourquoi le titre de ce chapitre ? Il avait précédemment affirmé que le particulier devait se donner tout entier et sans restrictions à l'Etat, et que de lui laisser le moindre droit à opposer à l'Etat, ce serait constituer un péril de mort pour l'Etat. C'était là un

(1) *Contrat social*, p. 55.

système évidemment discutable, mais au moins il était net et sans ambiguïté. Il semble que le philosophe aurait dû s'y tenir, au lieu de venir nous troubler l'esprit par le rappel de droits qui finalement ne sont pas des droits. Quel besoin avait-il d'énoncer que dans la cité livrée au despotisme le plus absolu qui eût jamais été, l'individu aurait joui de certaines tolérances de fait et de certaines facilités de la vie privée ? On sait bien que l'administration, si développée qu'on veuille la concevoir, ne peut pas descendre dans de certains détails qui, par la force des choses, lui échappent ou qu'elle juge elle-même trop indifférents de leur nature pour qu'elle s'en occupe. Par conséquent, même si Rousseau n'en avait point parlé, nous aurions été d'accord avec lui sur ce point trop évident pour ne pas être sous-entendu. Car ce qui rend l'administration tracassière ou tolérante, indifférente ou importune, tyrannique ou débonnaire, ce n'est pas autre chose que l'opinion qu'elle se fait de « *l'utilité publique* », qu'elle interprète, du reste, à sa façon, étant juge suprême et sans appel dans toutes ses décisions. Son appréciation, que Rousseau a bien soin de déclarer souveraine, est « *la borne infranchissable* » dont tout à l'heure il faisait état presque avec enthousiasme. Et c'est pour nous dire cela qu'il a écrit son chapitre « *des bornes du pouvoir souverain* » !

Evidemment, le lecteur sera tenté de n'y voir qu'une dissertation superflue, l'œuvre vaine d'un rhéteur, toute remplie « *d'une obscurité que Rousseau lui-même reconnaît* », au dire de M. Fagnet. Nous croyons, pour notre part, qu'il faut voir dans ces tâtonnements et ces tergiversations, la preuve et la trace de ce scrupule qui avait traversé la conscience de Rousseau, après qu'il eût édifié la théorie de la souveraineté absolue. Qu'on y prête attention : il s'est d'abord placé au point de vue de l'Etat ; ses principes posés, la solution ressortait d'elle-même, et c'était l'absolutisme sans restrictions et sans tempéraments. Rien à dire à ceci, d'après les règles de la logique. Néanmoins, il y avait en Rousseau quelque chose qui souffrait de cette conclusion intranquillante, quelque chose qui lui disait tout bas, et d'après sa propre expérience, que l'homme n'est pas une machine et que le libre arbitre est une chose sacrée tant pour la dignité de l'homme que pour son bonheur. Ceci, c'était le témoignage intime et persistant de sa conscience. A force de s'en rendre compte, il dut le

considérer sans doute comme un avertissement. Il avait pris jusque-là le point de vue de l'Etat ; s'il prenait maintenant celui de l'individu, peut-être arriverait-il à une démonstration capable de balancer la précédente, ou tout au moins d'en modifier les résultats ? Ce serait dans cet état d'esprit qu'il aurait entrepris d'écrire le chapitre « *des bornes du pouvoir souverain* ». On connaît la suite ; enserré dans le développement de prémisses qu'il avait cru pouvoir éluder, peu à peu il a lâché pied, sentant bien que sa thèse nouvelle était perdue, s'y reprenant parfois avec énergie, puis, saisi définitivement par la rigueur et l'enchaînement du raisonnement, abandonnant comme un rêve, effacé par la réalité, les derniers vestiges et les dernières illusions de la liberté individuelle.

CHAPITRE V

De la nécessité d'un substratum spiritualiste à cette théorie

Ainsi, c'en est bien fait de nous ; il n'y a plus de liberté pour nous ni dans notre pensée, ni dans notre conscience, ni dans notre personne. L'Etat seul est le grand régulateur de nos actes, de nos pas, le grand juge de notre pensée, le grand inquisiteur de notre conscience. Il n'y a plus qu'une loi, qu'un droit, qu'une morale : l'intérêt de la communauté, « *l'utilité publique* », dont l'arbitre suprême est l'Etat.

Mais, s'écriera-t-on, le régime est affreux, et une telle république donnera à tous le désir incoercible d'en sortir, car là régneront sans contrepoids l'arbitraire et la tyrannie. — Erreur, réplique Rousseau, ma république est aussi habitable que le reste de la terre où Dieu est bien le législateur suprême et le suprême arbitre.

Pourtant il a deviné toute l'importance de l'objection. Il va bientôt éprouver le besoin d'y répondre et, somme toute, d'y satisfaire. Quoiqu'il ne s'y résolve pas encore dans ce chapitre, il ne tardera pas à opposer au pouvoir souverain de l'Etat

d'autres bornes que des bornes humaines, forcément incertaines et fragiles ; et, en fin de compte, il recourra au frein religieux tout simplement. Qu'on veuille bien d'abord se rappeler cette profession de foi spiritualiste qu'il a intercalée comme un éloquent commentaire dans son chapitre « *de la Loi* » : « *Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ; mais si nous savions la recevoir de si haut, nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de loi* » (1).

Ceci signifie bien évidemment que c'est pour le souverain un *devoir* d'interpréter et de nous appliquer par le moyen de la loi *cette justice qui vient de Dieu*. Voilà quelle est « *la borne invariable* », la véritable borne du pouvoir souverain.

Ce point de vue est tellement celui de Rousseau, en d'autres termes, le philosophe redoute tellement que la loi ne soit pas calquée sur la justice divine et ne devienne, de ce fait, un instrument du despotisme arbitraire, qu'il achèvera le *Contrat social* par un couronnement tout à fait inattendu : ce sera le célèbre chapitre de « *la religion civile* » ; qui clôt le livre. Il semblera à un observateur superficiel que cet exposé des doctrines spiritualistes et si hautement théocratiques de l'auteur soit un hors-d'œuvre. Il n'en est rien. On a prétendu, il est vrai, que primitivement ce chapitre ne devait pas faire partie du « *Contrat social* », et que ce n'est qu'à la suite de diverses modifications survenues dans son esprit, qu'il se décida finalement à l'y insérer.

Tel n'est pas notre avis, car c'est certainement en considérant l'achèvement de l'ouvrage par ce dernier ordre de pensées, que l'on peut songer que l'auteur a mis la dernière pierre à l'édifice : *finis coronat opus*. Jamais le proverbe latin ne pouvait trouver une application plus juste. En effet, nous estimons qu'en s'y résolvant, Rousseau a simplement obéi à un ancien et secret dessein de son esprit, et qu'il a cédé à la préoccupation constante dont nous venons de parler et dont on trouve tant de traces dans son œuvre. Il a donc placé l'exposé de ses conceptions politico-religieuses au faite même de son ouvrage, comme un couronnement ou une explication, en tout cas comme le substratum même

(1) *Contrat social*, p. 64.

de sa théorie civile tout entière. Il avait effectivement jugé que sa théorie ne serait *acceptable* que s'il pouvait faire la preuve aux hommes que l'arbitraire et l'injustice en seraient à jamais et nécessairement exclus, et que ce pouvoir souverain, qui se poserait à soi-même ses propres limites, non seulement aurait exclusivement en vue l'utilité publique, mais ne risquerait même pas de se tromper, parce qu'il serait toujours rigoureusement inspiré par le désir du juste absolu et la notion du vrai éternel.

Prise dans son bloc, telle nous semble bien avoir été la pensée de Rousseau. Sa théorie est trop bien liée pour ne faire point un tout indivisible. Si l'on supprime de sa thèse la notion spiritualiste et l'impératif religieux, pour ne garder que l'absolutisme humain, on peut dire que le système n'est pas viable et qu'il faut le rejeter en bloc comme un tout dangereux et tyrannique, qui ne tarderait pas à bannir toute liberté dans la cité. Sans doute, les démocrates modernes qui se targuent à tout propos de l'autorité de Rousseau font-ils bon marché du contre-poids spirituel et moral que le maître avait formellement imposé comme la sauvegarde suprême des consciences et de la liberté. Ils prétendent s'inspirer de Rousseau, mais au fond ils ne suivent pas sa doctrine, et, parce qu'ils ne sont pas franchement spiritualistes, ils la contredisent.

CHAPITRE VI

De la rectitude inhérente à la souveraineté

Maintenant que nous avons vu la borne morale que Rousseau a élevée tout contre la souveraineté absolue, il nous reste à examiner comment, *en droit positif*, il va s'y prendre pour dissiper nos craintes; car, tout en continuant d'exiger de nous le dépouillement total de nos droits, il tient à nous préserver de l'arbitraire. « *Soyez attentifs* », va-t-il nous répéter pour la seconde fois; « *ne vous pressez pas, mais attendez*. [Vous ignorez encore une chose, c'est que le souverain ne peut pas se tromper. Evidemment, il faut que je le prouve, et c'est ce que je vais faire

si vous voulez bien suivre mon raisonnement ; vous conviendrez alors avec moi que jamais le peuple souverain n'imposera aucune obligation injuste et inutile aux particuliers, car cela serait une erreur de sa part ; or, il ne peut pas commettre d'erreur, comme je le démontrerai. Ainsi, qu'on se rassure]. *Tous les services qu'un citoyen doit à l'Etat, il les lui doit, sitôt que le souverain les demande ; mais le souverain, de son côté, ne peut charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté ; il ne peut pas même le vouloir, car, sous la loi de raison, rien ne se fait sans cause, non plus que sous la loi de nature »* (1).

Tout le monde est d'accord sur ce point, à savoir que tout effet a une cause, et qu'une cause juste ne peut produire que des effets justes. Mis en face de la théorie de Rousseau, le philosophe libéral ne peut redouter qu'une chose, et il n'aura certainement pas tous les torts : c'est que le souverain ne sache pas discerner suffisamment la justice de la cause à laquelle il demandera des effets certains vis-à-vis des particuliers. Autrement dit, il craindra que le souverain ne se trompe, *ou ne soit trompé*, ce qui est tout pareil au point de vue des résultats. Rousseau va répondre successivement à cette double appréhension qu'il présente : « *Le souverain n'étant formé que des particuliers qui le composent, n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur ; par conséquent, la puissance souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres, et nous verrons ci-après qu'il ne peut nuire à aucun en particulier. Le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours ce qu'il doit être »* (2).

Tout ceci, on en conviendra, est d'une vérité mathématique, tant du moins qu'on demeure localisé dans la théorie : d'additionner des unités de même nature, cela donne un total de même nature exactement que les unités. Ce dernier forme seulement un tout. Chaque associé ne voulant que son propre bien, la somme des désirs de chaque associé constituera un désir global embrassant le bien général, car tous, ne voulant que leur propre bien, il est certain que tous ne veulent que le bien de chacun : « *Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi*

(1) *Contrat social*, p. 55 et 56.

(2) *Ibid.*, p. 37.

tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot chacun, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérivent de la préférence que chacun se donne, et par conséquent de la nature de l'homme » (1).

Ainsi, voilà qui serait entendu : le souverain ne pourrait jamais se tromper. Mais ne pourrait-il pas être trompé, car, se tromper, dit le proverbe, est humain. Rousseau répond : Ceci « *prouve.... que la volonté générale, pour être vraiment telle, doit l'être dans son objet, ainsi que dans son essence ; qu'elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous...* » (2). J'entends bien, et je reste d'accord ; mais il ne s'agit toujours que de la théorie. Cependant, dans la pratique, si, comme parlent les philosophes, la condition défaille et que la volonté cesse donc d'être générale dans son objet en me visant, par exemple, moi personnellement, ou ma vie, ou mes biens, qu'advient-il, et n'aurai-je pas eu raison de redouter, ainsi que je le disais, la tyrannie ?

Mais continuons la lecture : Ceci donc prouve.... que la volonté générale « *perd sa rectitude naturelle, lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé, parce qu'alors, jugeant de ce qui nous est étranger, nous n'avons aucun vrai principe qui nous guide* ». Mais c'est là justement tout ce qui alarme le philosophe libéral. En théorie, il est possible que ce dernier cas ne se produise jamais ; il est facile de passer une loi au crible de la critique et du raisonnement, dans son cabinet. Si l'une des conditions requises fait défaut, on décidera que la loi en question n'est pas une loi et qu'en conséquence il faut ne pas l'appliquer. Les principes se trouveront ainsi sauvegardés. Voilà pour la théorie.

Mais qui donc, dans la pratique, quelle autorité fera cet examen et ce départ ? Car, pour aboutir à un résultat positif, il faut que ce soit ou bien l'autorité même qui a fait la loi — et il n'y a pas apparence qu'elle s'inflige *sans délai* un démenti, attendu que ce qui est caduc par essence doit tomber immédiatement, —

(1) *Contrat social*, p. 56.

(2) *Ibid.*, p. 56 et 57.

ou bien une autorité supérieure à celle-ci ; or, nous savons qu'il ne peut rien y avoir de supérieur à la volonté générale. Autrement dit, en face d'une loi qui n'est pas une loi, il n'y aura qu'un petit nombre de particuliers qui sauront pourquoi cette loi ne devrait pas être appliquée ; mais ils seront bien forcés, comme l'ensemble des citoyens, d'obéir matériellement à cette loi, tant que la volonté générale ne se sera pas déjugée à son sujet. Voilà le résultat dans la pratique ; il peut donner lieu à bien des réflexions.

Il semble bien à première vue que Rousseau s'est ici laissé entraîner par la comparaison avec le protestantisme. Or, les situations respectives des protestants et des sujets dans la cité ne sauraient aucunement s'identifier. On comprend que le protestant, inexpugnable dans son for intérieur, décide souverainement, grâce au libre arbitre, s'il appliquera dans sa conduite tel ou tel précepte de l'Écriture. Il n'y a rien de semblable pour le sujet dans le système de Rousseau. On voit bien que Rousseau fait allusion et même qu'il se réfère à une espèce de libre examen, mais il oublie que personne dans sa république n'aura plus le libre examen, pas même les protestants, puisqu'il leur donnera tout à l'heure, à eux comme à tous, une sorte de pape laïc, qui sera l'Etat ; car ceci se trouve dans sa théorie de la « *Religion civile* », que nous étudierons bientôt. C'est l'Etat qui aura pour tous l'exercice du libre examen, en ordonnant ce qu'il faut croire ou rejeter, pratiquer ou combattre. Cela revient à dire que l'obéissance passive sera sans limite et sans issue. Pour en faire une application au cas qui nous occupe, nous voyons donc que la loi, même défectueuse en fait et inexistante en droit, continuera d'être l'instrument inattaquable de la puissance coactive de la société, tant qu'elle n'aura pas été rapportée par une autre loi. Et il y a là en pratique un immense danger qui n'a pas échappé au Rousseau clairvoyant et sincère : Quand, dit-il, « *le plus vil intérêt se pare du nom sacré du bien public, alors la volonté générale devient muette ; tous, guidés par des motifs secrets, n'opinent pas plus comme citoyens, que si l'Etat n'eût jamais existé ; et l'on fait passer faussement sous le nom de lois des décrets iniques qui n'ont pour but que l'intérêt particulier* » (1).

(1) *Contrat social*, p. 183.

Lois iniques, inspirées par le plus vil intérêt ; nous sommes d'accord, mais elles n'en continuent pas moins d'avoir toute la puissance coactive de la loi, et, si elles m'envoient à l'échafaud, quoique innocent, je suis contraint d'y monter. C'est une réflexion que chacun peut faire avant de trop admirer le système de Rousseau.

CHAPITRE VII

Des sujets d'erreur pour la souveraineté

Certainement, il en irait tout autrement si les hommes n'étaient pas autre chose que des unités mathématiques. Ils ne démentiraient pas dans la pratique les savantes conclusions que le mathématicien aurait déduites d'une série de théorèmes résolus dans le calme du cabinet. Malheureusement, les hommes ne sont des unités mathématiques que lorsqu'on en calcule le nombre, et ils ne sont jamais des entités politiques dans la réalité. Ils ont sans cesse des intérêts, des passions, des entraînements, des partis-pris, qui les saisissent, les entraînent ou les fixent, sans que par avance on puisse rien prévoir de bien précis dans une telle complexité, qui est elle-même sans arrêt. L'homme, et c'est un grave tort que de l'oublier, l'homme est une force à la fois consciente, sensible et libre. Avec ces trois attributs il déjouera toujours tous les calculs qui prétendraient l'enchaîner à un type fixe, ou le circonscrire dans les stades déterminés d'un cycle rigoureusement tracé à l'avance. Sûrement il se décide d'après des idées ou des sensations ; mais, que la théorie du déterminisme n'en triomphe point trop tôt. Si l'on dit que l'homme se détermine d'après des sensations ou des idées, il y a dans cette expression la marque de la pauvreté de notre langue ; on omet de parler de tout le travail psychologique qui se fait à cette occasion en lui-même. La détermination de l'esprit humain est un acte actif et subjectif au premier chef, car, ce qui le détermine, ce n'est pas l'impression telle quelle, produite par l'idée ou par la sensation, — dans ce cas, il s'agirait d'un simple phénomène réflexe, et l'homme ne serait qu'une machine

animée, — mais c'est, à n'en pas douter, l'interprétation qu'il se fait de cette sensation ou de cette idée. Or, qui dit interprétation dit choix, discernement, libre discussion et finalement jugement raisonné. Il y a là comme l'idée d'un tribunal et non pas d'un bureau d'enregistrement. En se déterminant, l'homme prouve justement qu'il n'est point un automate, mais qu'il est au contraire véritablement une cause efficiente.

Cette cause, comme toutes les forces, sera plus ou moins libre, plus ou moins puissante; elle variera d'intensité avec l'éducation, avec la sensibilité, avec le caractère; les âmes sont infiniment nuancées, soit par la nature, soit par la vie. De là, l'extrême complexité du problème; nul regard humain n'est capable de débrouiller de loin un pareil écheveau. La volonté de l'homme, cette cause inconnue et dont on ne peut pas par conséquent prévoir les effets, se modifie suivant les convictions, le temps et les occasions, selon l'attrait des influences extérieures et selon aussi les suggestions internes de la conscience. Si personne ne peut être assuré de ses propres résolutions, à plus forte raison nul homme ne peut se vanter de rien déchiffrer par avance dans ce livre mystérieux et fuyant de la pensée d'autrui.

D'ailleurs, de la meilleure foi du monde, la volonté de chacun peut errer. L'homme ne se décide pas toujours d'après la raison, ou d'après son intérêt, ou d'après même son désir; il se décide souvent d'après ce qu'il croit être la vérité. Combien de savants désintéressés qui se sont trompés dans des questions où il n'y avait en jeu que des abstractions, et où la nature humaine, avec ses préjugés, ses passions et son égoïsme, n'était pourtant pas engagée! Si l'on se refuse à tenir compte de ces multiples chances d'aberration et d'injustice dans la confection des lois, il faudra dire de cette théorie de la souveraineté absolue ce que Rousseau lui-même avouait de la démocratie, c'est qu'elle ne peut « *convenir qu'à un peuple de dieux* ».

Mais ce n'est encore qu'un des côtés de la question : en dehors de ces causes intrinsèques d'erreur, et qui tiennent à la nature même de l'homme, il y en a d'extrinsèques, dont le danger nous paraît être encore plus grand. C'est Rousseau qui va nous les indiquer (1) : « *Il s'ensuit de ce qui précède que la*

(1) *Contrat social*, p. 52.

volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique; mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude. On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours; jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe, et c'est alors seulement qu'il paraît vouloir ce qui est mal ».

Qu'il *paraisse* vouloir, ou bien qu'il *veuille* ce qui est mal, il peut y avoir là une différence d'optique morale, mais le résultat dans les deux cas est identique : c'est l'injustice assurée, c'est le dommage certain ; et les droits individuels, les droits sacrés de la conscience seront également violés, foulés aux pieds et supprimés.

Ce résultat fort possible et même fort probable, car Rousseau est le premier à remarquer comme il est facile de tromper le peuple, ce résultat qui ébranle et, à notre sens, condamne le système, il n'est pas un libéral, un ami de la liberté pour soi et pour les autres, qui ne l'ait prévu et redouté avec Montesquieu. Voilà pourquoi ce grand homme voulait, dans la nation, « *des corps intermédiaires* », véritables boulevards de la liberté, véritables digues destinées à briser, en les divisant, les courants impétueux qui dévastent tout, lorsque rien ne modère l'emportement de leur masse aveugle. Pour atteindre ce but, il faisait de petits Etats dans le grand Etat, et il les avait armés de ce qu'il appelait les *pouvoirs sociaux*. Leur rôle était d'opposer sans cesse avec fermeté ces *pouvoirs sociaux* aux *pouvoirs politiques*, c'est-à-dire aux pouvoirs actifs et de commandement, comprenant la puissance législative, la puissance exécutive et la puissance judiciaire. Sa théorie, si raisonnable et si vraiment humaine, était que *le pouvoir arrête le pouvoir*, comme la force balance la force ; et il la croyait bienfaisante et vraie, parce que pour lui le suprême danger résidait dans la conception politique qui, faisant table rase des contrepoids, concentre témérairement tout le pouvoir dans les mêmes mains.

Ici, comme en tant d'autres points, Rousseau a pris littéralement le contrepied de Montesquieu. Les corps intermédiaires, il n'en veut à aucun prix, parce que ces corps ont des *idées particulières*, et que justement dans le décompte des suffrages, en son système, il faut faire abstraction de toutes les idées particulières, afin d'avoir l'expression de la volonté générale. Il reconnaît bien qu'au moyen des corps intermédiaires on obtiendra *la*

volonté de tous ; mais la volonté de tous est bien différente de la volonté générale ; et lui donner volontairement accès au vote, serait fausser tout le système. En effet, la volonté de tous regarde forcément « à l'intérêt privé », à cause qu'elle n'est que la somme des volontés particulières, tandis que la volonté générale « regarde à l'intérêt commun ». Pour Rousseau, la théorie de Montesquieu est donc radicalement fausse et dangereuse ; elle est essentiellement subversive des vrais principes.

CHAPITRE VIII

De la nécessité d'un législateur

Rousseau nous ayant suffisamment expliqué ce qu'il entend par la souveraineté, nous devons examiner maintenant, d'un peu plus près, ce qu'il entend par *la volonté générale*, d'où découle la loi.

« Il y a souvent, dit-il, bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun ; l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières : mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale » (1).

Au fond, l'auteur nous propose une fort délicate opération d'arithmétique. Rien, en apparence, n'est plus aisé que d'ôter ces plus et ces moins qui s'entre-détruisent ; mais rien, en fait, n'est plus difficile que de déterminer l'échelle de la valeur de ces plus et de ces moins qui ne sont pas des quantités mathématiques, mais bien des quantités morales. Or, Rousseau s'en rend bien compte lui-même, puisqu'il avoue qu'il « n'ignore pas cependant que la précision géométrique n'a point lieu » dans ces quantités.

Un autre point, des plus importants, et qu'il laisse dans

(1) *Contrat social*, p. 52-53.

l'ombre, est de savoir qui fera l'opération ? Si c'est le gouvernement, il sera par là maître du souverain dont il n'est pourtant que le commissaire ; et, si c'est le corps politique tout entier, si c'est le souverain, nous tombons dans un cercle vicieux, puisqu'il manifesterait forcément ici les mêmes défauts, les mêmes tares qu'il s'agit justement d'extirper.

Aussi Rousseau, qui ne peut donner au gouvernement ce pouvoir exorbitant, n'hésite pas davantage à écarter le corps politique lui-même, et il nous en donne des raisons infiniment intéressantes dans sa bouche : « *Comment une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon* » (voilà-t-il pas un excellent argument en faveur des droits individuels ?) « *exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation ?..... Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître, lui montrer le bon chemin qu'elle cherche, la garantir des séductions particulières* » (c'est ici le cas), « *rapprocher à ses yeux les lieux et les temps, balancer l'attrait des avantages présents et sensibles par le danger des maux éloignés et cachés* », bref, traiter le peuple en souverain, mais un souverain qui serait encore *en lisières*. Il faut, pour lui « *montrer le bon chemin* », une *intervention étrangère*, un tuteur, pour l'appeler par son nom. C'est là qu'apparaît l'imbroglio du système, puisque, pour le résoudre, il faut finalement recourir au *deus ex machina*. « *Voilà, affirme Rousseau, d'où naît la nécessité d'un législateur* » (1). Mais ne croyons pas que sa tâche soit facile ; elle est presque *surhumaine*, ce qui donne à Rousseau la tentation de s'adresser à l'Olympe : « *Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes* » (2). Décidément, la thèse de Rousseau verse dans le théocratisme tout simplement.

Voyons ce qu'il dit pour se justifier de ce recours à l'intervention céleste : « *Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine,..... d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer... Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces*

(1) *Contrat social*, p. 69.

(2) *Ibid.*, p. 71.

propres pour lui en donner qui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui » (1).

Arrêtons ici la citation. Elle prouve suffisamment que nous avons quitté le domaine du réel et que nous nous enfonçons en pleine utopie. Rien ne saurait être plus antiscientifique que de tenter une transformation qui équivaldrait à une seconde *création* de l'homme. Tout essai politique ou moral qui, s'attaquant à la nature séculaire de l'homme, prétendrait la changer, est voué au même insuccès, nous allions dire au même ridicule que le serait un traité d'histoire naturelle dont l'auteur s'aviserait non plus d'étudier les caractères des espèces, mais de leur en imposer d'autres, et de se substituer ainsi à la nature et au Créateur. La science sociale doit, au contraire, comme les sciences naturelles, s'appliquer et s'attacher aux faits et non pas aux entités ou aux vaines créations de l'esprit. Sinon elle cesse instantanément d'être une science pour n'être plus qu'une œuvre plus ou moins brillante de l'imagination, un simple amusement littéraire, sans aucune espèce de portée pratique ; son vrai nom est Utopie.

Quand nous disons qu'elle n'a aucune portée pratique, nous sous-entendons *utile*. C'est sur la connaissance de la vérité, — but incontestable de la science, — qu'elle n'en a aucune ; mais elle peut en avoir une, — et déplorable, — sur les imaginations, si elle revêt une apparence scientifique et une allure raisonnable. Ainsi travestie, elle risque de faire admettre par la foule, comme des principes ou des vérités de fait, de simples hypothèses qui ne sont en général que des rêves, parce qu'elles ne reposent justement point sur des faits. L'Utopie à masque scientifique est créatrice des hallucinations populaires.

Remarquons particulièrement ce danger qui est fort sensible ici. Supposons, et ceci n'a rien, d'invraisemblable, supposons qu'un homme, croyant découvrir en soi les qualités extraordinaires que Rousseau requiert du législateur, s'avise tout à coup d'en remplir le rôle. Qui l'en empêchera, qui l'arrêtera, s'il dispose de la séduction ou de la force ? Quelles garanties auront contre lui les citoyens ? Et s'il y parvient, quel système de législation en sortira-t-il ? Car enfin, à défaut des dieux qui ont déserté l'Olympe, il faudra bien que le *législateur* soit un

(1) *Contrat social*, p. 71 et 72.

homme. La nécessité est inéluctable, puisque Rousseau déclare le Législateur indispensable « *à une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon* ». Comment donc va-t-elle se rendre compte si elle a affaire à un *bon* ou à un *mauvais* législateur ? Et pourtant il n'y a pas, pour elle, de choix plus important. Or, elle est incapable de faire ce choix : qui donc le fera pour elle ? mais qui sera *autorisé* à le faire pour elle ? Toutes questions insolubles, si l'on s'adresse à la raison.

Il n'y a qu'une solution *de fait*, une solution *empirique*, celle qui laisse justement la porte ouverte à toutes les surprises et à toutes les usurpations : c'est que le *législateur* se propose, se présente de lui-même : *deus ex machinâ* ; le fond du théâtre s'entr'ouvre, et le libérateur paraît, qui descend sur une nuée. Cela tient du *prodige*. Or, nous verrons tout à l'heure que Rousseau ne recule pas devant le terme de miracle.

Que cette terminaison satisfasse un auteur qui tient à poursuivre le cours rigoureusement suivi de son raisonnement, il se peut ; mais nous maintenons qu'au lieu d'écarter le danger pour le peuple, elle l'aggrave singulièrement. Le peuple, dans ces graves questions, ne saura à qui entendre, et sa décision, quelle qu'elle soit, sera *un acte de foi*. Qu'on en juge : à quels signes le peuple reconnaîtra-t-il le *bon* législateur, et comment celui-ci manifestera-t-il la légitimité de sa mission, pour se distinguer des imposteurs ? ...en faisant parler « *cette raison sublime qui s'élève au-dessus de la portée des hommes vulgaires* » (1). Mais, comme la « *multitude aveugle* », qui a précisément besoin d'un *législateur*, est composée justement « *d'hommes vulgaires* » qui ne comprendront pas le langage de « *cette raison sublime* », il s'ensuit que le peuple acceptera son législateur à l'*aveuglette*, ce qui est, on l'avouera, un fâcheux début pour un souverain qui doit et ne pourra jamais plus se tromper.

Il reste donc bien entendu que les hommes sont destinés à se tromper ou à être trompés : voilà la pierre d'achoppement sur quoi l'humanité va trébucher, et, avec elle, le système cher à Rousseau. Mais on conçoit que Rousseau ne permettra point qu'une aussi grave éventualité se produise. Si l'Olympe s'obstine

(1) *Contrat social*, p. 76.

à rester muet, lui, Rousseau, parlera. Mais attendons ; nous y arriverons par un irréprochable enchaînement de déductions. Reprenons donc.

Il reste encore au peuple une seule chance de discerner le véritable législateur d'avec les imposteurs et les charlatans ; nous allons voir si le moyen est bien à la portée des âmes simples : « *La grande âme du législateur est le seul miracle qui doit prouver sa mission* » (1). Mais y a-t-il rien de plus difficile à la foule que de reconnaître une grande âme, et y a-t-il rien de plus facile à de certains simulateurs que de tromper sur ce point « *la multitude aveugle* » ? La carrière reste donc plus que jamais ouverte aux charlatans, aux imposteurs, aux suborneurs du peuple et aux tyrans. La Révolution et plus particulièrement la Terreur devaient nous apprendre très rapidement avec quelle facilité Marat, Saint-Just et Robespierre, pour ne citer que ceux-là, *prouvèrent leur mission* au peuple par *leur grande âme*, — ce qui les autorisa à *légiférer*, à « *altérer la constitution de l'homme pour la renforcer*, et [à] *ôter à l'homme ses forces propres pour lui en donner... [d'] étrangères, dont il ne [pût] faire usage sans le secours d'autrui* ». On sait comment ils comprirent et comment ils exécutèrent leur mission. Voilà pour le discernement de la foule. On sait également le choix qu'elle avait fait autrefois entre Barabbas et Jésus.

Mais Rousseau entend ne pas nous laisser longtemps sous cette fâcheuse impression ; il avait parlé de miracle à propos du législateur ; il va nous en montrer un second à propos du peuple. Sitôt que le système de législation aura été promulgué, les yeux de la « *multitude aveugle* » s'ouvriront. Elle deviendra d'un seul coup le souverain infailible, celui qui est « *toujours ce qu'il doit être* », absolument comme si *le législateur l'avait confirmé dans la grâce*. Tel est l'effet d'une « *sublime* » législation, celle du « *Contrat social* », cela va de soi, c'est-à-dire d'une législation conçue et ordonnée par Rousseau.

(1) *Contrat social*, p. 76.

CHAPITRE IX

De l'expression légitime de la volonté générale

Maintenant que nous connaissons le corps politique auquel le pacte social a donné naissance, il nous reste à approfondir une importante question : Comment doit-on s'y prendre pour obtenir l'expression de la volonté générale, laquelle est la manifestation de la vie et de l'activité de ce corps ? Nous savons combien le sujet est délicat et que, d'autre part, il est d'une suprême importance.

« *Si, quand le peuple, suffisamment informé, délibère, les citoyens n'avaient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulterait toujours la volonté générale, et la délibération serait toujours bonne* » (1). Malheureusement, il n'y a que trop lieu de redouter « *les brigues* », « *les associations partielles* », les corporations, en un mot tout ce qui groupe les intérêts particuliers, leur donne de la cohésion et de la force, enrégimente les électeurs dans des comités où ils prennent le mot d'ordre pour voter non pas comme ils penseraient, mais comme pense leur groupe. « *Il importe donc* » au premier chef, « *pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat et que chaque citoyen n'opine que d'après lui* » (2).

La thèse de Rousseau se ressent ici incontestablement du milieu intellectuel où il écrivait. De toute part autour de lui on soupirait après la suppression des maîtrises, des jurandes et aussi du compagnonnage. La grande réforme éphémère de Turgot n'était pas encore accomplie, ni même très près de l'être, mais déjà elle était dans l'air. Aujourd'hui, l'idée de Rousseau nous semble un anachronisme presque fabuleux. Outre les innombrables syndicats professionnels, sociétés de secours mutuels, de sports, d'arts et de belles-lettres, il y a en effet, dans la France entière, des associations immenses, pour ainsi dire occultes, où

(1) *Contrat social*, p. 53.

(2) *Ibid.*, p. 53 et 54.

l'on s'embrigue volontairement dans les unes, et sans bien s'en rendre compte dans les autres ; nous voulons parler des comités électoraux et aussi de la clientèle des journaux. La presse est devenue, de nos jours, une puissance politique formidable que nul au monde ne pourrait actuellement songer à briser. Il n'est pas téméraire d'affirmer que c'est elle, ou à peu près, qui fait l'opinion publique. Beaucoup de journaux ont, tous les jours, plusieurs centaines de mille lecteurs assidus et fidèles. L'on peut ainsi, car le journal *professe*, se faire une idée de la puissance que cet enseignement quotidien doit avoir sur des cerveaux dont la plupart n'ont pas d'autre nourriture intellectuelle. Le besoin de lire *son* journal ne tarde pas à devenir une habitude physiologique, l'aliment cérébral attendu et indispensable, dont la privation ferait véritablement souffrir l'organe. Telle est incontestablement, à notre époque, la condition spirituelle de l'immense majorité des citoyens français.

Faut-il ajouter que cette excitation cérébrale quotidienne et toujours du même ordre, en arrive à modifier peu à peu notre complexion même, et que l'influence du journal ne tarde pas à s'appeler suggestion. Le fait est si vrai que d'ordinaire tous les électeurs qui lisent un unique et même journal pensent à l'unisson, et votent comme un seul homme sur les indications de ce journal. Le contraire serait une monstruosité psychologique.

Devant ce fait patent, indéniable et universel, que devient la théorie de Rousseau ? Le voilà bien, dans son apparence invincible et formidable, *ce corps intermédiaire, ce petit Etat dans le grand Etat*. Pour appliquer sa théorie, il va falloir compter pour un seul électeur ces milliers et ces milliers de citoyens qui votent *comme un seul homme*. On mesure d'ici l'absurdité.

Il est vrai que Rousseau, qui pourtant n'avait pas pu prévoir ce développement prodigieux de la presse, et des comités électoraux, et des sociétés de secours mutuels, et des syndicats professionnels, propose un autre moyen qui, à première vue, paraîtrait plus pratique : « *S'il y a, dit-il, des sociétés partielles, il en faut multiplier le nombre et en prévenir l'inégalité* » (1). Faisant par exemple à la presse l'application de ce précepte, on comprendra qu'il faut multiplier le nombre des journaux. Ce

(1) *Contrat social*, p. 54.

moyen a été employé en Amérique, dans le but justement de diminuer leur influence. C'était suivre encore une fois la vieille devise des Médicis : *diviser pour régner*. « *Divide ut regnes* », avait écrit Machiavel. Notons seulement qu'il ne servirait de rien d'augmenter le nombre des journaux, si l'on n'arrivait pas par là à diviser en proportion le nombre de leurs lecteurs.

D'ailleurs, il ne faut pas exagérer sur ce point la portée du principe de Rousseau; il ne rejette nullement le particularisme, l'individualisme des opinions; tout au contraire, veut-il que « *le citoyen n'opine que d'après lui* ». Ce qu'il condamne, ce dont il ne veut à aucun prix, c'est le *particularisme généralisé*, l'individualisme global et non plus personnel, autrement dit l'esprit de corps, l'opinion collective, celle des groupes et non pas des personnes. Il pousse même si loin ses répulsions, qu'il interdit le vote concerté, les comités, les conférences, les discussions préalables au vote. Il n'y a de bon, de juste et de valable, pour lui, que l'expression de l'opinion vraiment personnelle, celle qui jaillit de l'esprit dans son originalité primesautière. C'est celle-là seule qui doit compter dans le dénombrement des suffrages. Il peut même arriver qu'un seul suffrage de cette nature constitue l'expression de la volonté générale, et mette en minorité une énorme majorité contraire. Il peut même y avoir pour l'opinion opposée l'unanimité des votants moins cette voix; les choses ne se passeront pas différemment : la voix unique l'emportera, et l'on ne tiendra pas compte de cette quasi-unanimité, si l'on reconnaît que les suffrages qui la forment sont entachés de particularisme généralisé. Ceux-ci, en effet, sont nuls parce qu'ils ne donnent qu'une *majorité associée*, qui n'est pas la majorité. On formule ce fait en disant que, dans cette hypothèse, le suffrage unique de la minorité traduit à lui tout seul la *volonté générale*, et prévaut contre la *volonté de tous*.

Ce sont de bien grands mots, ces termes : *la volonté de tous*, en face de la volonté générale représentée par un seul et unique électeur comme submergé et noyé au milieu de la volonté unanimement opposée de la nation. Il est vrai qu'en fait il sera infiniment rare que la volonté générale soit représentée seulement par une voix; mais il adviendra assez souvent qu'elle ne soit déclarée que par une minorité infime. Quelle sagesse et quelle abnégation surhumaines devront être celles de ces fortes majorités

qui, dans tout le triomphe de la victoire, se laisseront pacifiquement transformer en vaincues, et brûleront ce qu'elles viennent, sur l'heure, d'adorer. Encore une fois, nous le demandons : où est le tribunal, où est l'arbitre suprême qui tranchera le différend ? Car, on comprend bien qu'il n'y a aucune raison au monde pour que la majorité, déjà grisée par son succès, consente à se déjuger bénévolement. La minorité, pour obtenir son désistement volontaire, aura beau chercher à lui démontrer, arguments en mains, que c'est elle-même qui a raison, il y a toute apparence que la majorité lui rira au nez, à moins qu'elle ne se fâche, ce qui est encore possible. Croire le contraire serait faire preuve d'une ignorance absolue de la psychologie des foules, et aussi du cœur humain.

Rousseau est resté malheureusement muet sur le point capital de l'arbitrage entre les deux parties. Il a, sans doute, magistralement défini le système, mais il a oublié d'instituer la sanction que le système, pour être pratique, exige impérieusement. Remarquons en effet que, s'il n'y a ni arbitre, ni tribunal assez puissant pour *intervenir* la majorité, la décision que celle-ci aura émise continuera, — sans être la loi, — à avoir *force de loi*. Cela est différent en théorie, mais dans les résultats, cela est identique. La minorité, pour faire triompher contre cette usurpation la volonté générale qu'elle représente, n'aura qu'un moyen, comme elle n'a qu'un devoir : à savoir *recourir à l'insurrection*. Mais, dans tous les cas, c'est la guerre civile qui succédera à l'oppression, et même c'est l'oppression qui menace de succéder à la guerre civile, puisque, par définition, c'est la minorité qui lutte pour le bon droit, et que la majorité numérique a toutes les chances de la vaincre par les armes, comme elle l'a fait par ses suffrages ; en sorte que *la force risque une fois de plus de primer le droit*.

Toute cette exposition de Rousseau est donc de la spéculation pure. Ou bien, si elle ne l'est pas, elle appelle comme dénouement forcé l'intervention d'un dictateur. Il ne fait pas doute pour nous que telle a été son idée de derrière la tête. Il y a, en effet, dans le « *Contrat social* » un chapitre sur la *dictature*, où l'auteur ne cache pas ses sympathies pour cette mesure d'exception, qui lui paraît être parfois nécessaire et même bienfaisante. L'idée fait décidément partie du fonds intellectuel de Rousseau : le

législateur est indispensable à l'origine des sociétés ; il l'est encore à leur déclin ; seulement il est armé cette fois du pouvoir coercitif et répressif ; il est le dictateur.

Pour nous résumer, la théorie que nous venons d'examiner est la suivante : il arrive souvent que la minorité exprime, contrairement à la majorité, la volonté générale. La minorité dans ce cas représentera donc le peuple. On entend ici par le peuple l'ensemble des citoyens, après qu'on aura défalqué de cet ensemble « les plus et les moins », autrement dit tout ce qui dans la nation n'est pas *amorphe*, donc tout ce qui est organisé, tout ce qui est discipliné, tout ce qui est aristocratique pour ainsi dire. Par conséquent, le peuple, le vrai peuple, comme écrit M. Faguet (1), est « *composé de tous les individus qui ne tiennent à rien. Ce peuple nomme le souverain. Ce souverain est absolu. Et tout ce qui, entre lui et le peuple ainsi défini, s'organise, doit être hors la loi, comme formant l'Etat dans l'Etat* » (2). Donc Eglise, noblesse, magistrature, corporations, syndicats, comités, académies, collèges libres, journaux, revues, et bien d'autres choses encore, tout cela doit être écarté, rejeté. Le suffrage des électeurs qui font partie de ces corps, ou qui suivent les inspirations de ces journaux, sera radicalement nul ; on ne le comptera pas ; il n'existera pas.

Est-il besoin de rappeler que les Jacobins ont traduit dans les faits la théorie de Rousseau. Ils étaient l'infime minorité ; mais « *ils savaient être la volonté générale* ». Et ils gouvernèrent et terrorisèrent la France, « *encore qu'ils eussent contre eux à peu près la volonté de tous* » (3).

Il y a encore une condition requise pour qu'on ait bien l'expression de la volonté générale. C'est une condition intrinsèque, objective ; il faut que « *la matière sur laquelle on statue* » soit « *générale comme la volonté qui statue* ». C'est la réunion de ces deux conditions qui fait la loi. Ainsi la loi réunit « *l'universalité de la volonté et celle de l'objet* » (4).

(1) *Politique comparée*, p. 63.

(2) Le sens des termes qu'emploie ici l'éminent écrivain n'est pas tout à fait celui que leur a donné Rousseau. M. Faguet a rétabli ce sens avec beaucoup de finesse.

(3) Faguet, *Pol. comp.*, p. 64.

(4) *Contrat social*, p. 67.

Quand je dis que l'objet de la loi doit être toujours général, j'entends que la loi considère les sujets en corps et les actions comme abstraites. Elle vise le citoyen en général et non pas tel ou tel citoyen, telle action en général et non pas cette action accomplie par tel ou tel citoyen. La loi, par exemple, peut décider d'une façon générale qu'il y aura des privilèges, mais elle ne peut en investir nommément personne (1); en un mot, toute fonction qui se rapporte à un objet individuel n'appartient point à la puissance législative.

Cette conception de la loi est évidemment assez libérale, et elle semble garantir jusqu'à un certain point les droits individuels. On doit pourtant ne pas oublier que cette protection pourra être tournée de deux façons : d'abord, rien n'est plus facile que de faire des lois négatives dont l'application englobe seulement certaines catégories de citoyens. Une loi par exemple décidera qu'il n'y a plus de propriété : les propriétaires ne sont pas nommés, mais ce sont eux qui seront dépouillés à l'exclusion de leurs concitoyens non propriétaires. D'autre part, on se souvient que le gouvernement n'est que le *commis* du souverain, et que c'est le gouvernement qui accomplit, sous le contrôle du souverain, les actes particuliers, et applique la loi aux sujets. Quoi de plus simple pour le souverain que de donner l'ordre officiel au titulaire révocable du gouvernement de prendre tels ou tels décrets à l'égard de telle ou telle classe de citoyens ? Le souverain couvrira son agent, et la loi sera impunément violée sous des apparences tout à fait légales.

(1) *Contrat social*, p. 65 et 66.

CHAPITRE X

Que la souveraineté est indivisible

« *La volonté est générale ou elle ne l'est pas* (1), dit Rousseau ; *elle est celle du corps du peuple, ou seulement d'une partie. Dans le premier cas, cette volonté déclarée est un acte de souveraineté et fait loi ; dans le second, ce n'est qu'une volonté particulière ou un acte de magistrature ; c'est un décret tout au plus* ».

Il suit de là que la volonté générale est unie et indivisible. Partant de ce principe, Rousseau s'élève immédiatement contre la séparation des pouvoirs, telle que Locke et Montesquieu l'avaient enseignée, et il la combat avec autant d'ardeur qu'il avait fait l'idée des « *corps intermédiaires* » de ce dernier auteur. Il faut, en effet, reconnaître que les deux théories sont sœurs et qu'elles proviennent toutes les deux d'un fonds commun, à savoir que « *le pouvoir arrête le pouvoir* ». Dès lors, il est tout naturel que Rousseau, après avoir admis que la volonté générale une et indivisible est la source du pouvoir, ait du même coup adopté la thèse de la concentration et de l'indivisibilité du pouvoir (2).

Montesquieu se refuse à admettre que l'on puisse être gouverné par une volonté *unique*, si générale fût-elle. L'idée de Rousseau est, au contraire, qu'on soit gouverné par une seule volonté qui est la volonté générale. C'est que, pour lui, la souveraineté est aussi indivisible dans son objet que dans son principe. Il raille avec esprit, mais sans le nommer pourtant, Montesquieu qui n'a pas craint de *dépecer* véritablement le souverain, dans le but de diviser ce qui est indivisible, pour prétendre ensuite, comme dans un tour de passe-passe de charlatans japonais, le rapiécer et le recoudre sous les regards ébahis des ba-

(1) *Contr. soc.*, p. 49.

(2) En fait, Rousseau « par des principes qui lui sont propres, très différents de ceux de Montesquieu, aboutit à la nécessité de la séparation des pouvoirs ; mais, il n'en compte vraiment que deux, distincts par leur nature... ». Esmein ; *Droit constit.*, p. 367 et 368.

dauds. L'erreur de ce philosophe, assure-t-il, a été de prendre pour des *parties* de la souveraineté « *ce qui n'en était que des émanations* ». Le pouvoir est et doit rester unique ; ce que l'on nomme *les pouvoirs* n'est pas le pouvoir décomposé en tranches, pour ainsi parler ; les pouvoirs sont les dérivés, les corollaires du pouvoir, et rien de plus. Ils lui sont donc subordonnés.

Il est certain qu'il y a un point faible dans la théorie de Montesquieu, et Rousseau ne s'y est pas mépris. Seulement, ce défaut de la cuirasse, malgré toute sa perspicacité, il ne l'a pas vu là où il se trouve. Ce défaut n'est pas du tout la complexité trop grande du système. La complexité, dans les sciences sociales, bien loin d'être un indice d'erreur, est au contraire bien souvent un symptôme de vérité. Elle prouve que l'auteur se rapproche du plus près possible de la complexité presque infinie de la réalité objective. C'est la très grande simplicité qui d'ordinaire est le signe de l'ignorance, de la méconnaissance des conditions contingentes, et la marque de l'utopie.

Le défaut véritable de Montesquieu est ici d'un genre tout différent. Après avoir admirablement analysé l'organisme du pouvoir, il n'en a pas aussi complètement réussi la synthèse. Son système, à n'en pas douter, aurait beaucoup gagné à être plus fortement lié ; on sent qu'il est un peu lâche et flottant ; les diverses parties ne sont pas suffisamment reliées entre elles par un noyau consistant et invariable. De nous montrer que, pour assurer la bonne marche de l'Etat, il est indispensable de recourir à la division des pouvoirs, c'était déjà le fait d'une grande profondeur d'esprit ; mais de nous indiquer le moyen de maintenir et de conserver cette division, c'eût été prouver qu'on était incontestablement dans la vérité. Car il est certain que les pouvoirs tendent à se réunir et à se confondre, en s'absorbant l'un l'autre. Qui sera assez fort pour les retenir chacun dans sa sphère respective ? Un roi ? mais il les absorbera en lui-même ! Une Constitution ? mais le remède est plus apparent que réel : contre les empiétements du pouvoir législatif toutes les Constitutions se trouvent à peu près complètement désarmées. A la rigueur on peut mettre à part celle des Etats-Unis, grâce à son institution d'une Cour fédérale ; mais est-il bien sûr qu'à la longue elle ne partagera pas le sort commun ? On ne connaît pas de panacée capable de préserver du déclin inévitable le régime constitutionnel même le

plus sagement établi. Une seule vertu peut sauver les Constitutions : c'est que le peuple soit assez virilement épris de sa liberté pour qu'il veille lui-même et tienne la main à la stricte observation des règles constitutionnelles ; « *cela revient à dire qu'un peuple n'est libre que quand il veut l'être et quand il comprend comment on l'est* » (1).

CHAPITRE XI

Que la souveraineté est inaliénable

Non seulement la souveraineté est indivisible, mais encore, — et pour la même raison, — elle est inaliénable. Le souverain qui l'aliénerait serait semblable à un homme qui se dépouillerait de la vie ; il ne serait plus. Et, de même que l'homme ne peut pas se dépouiller d'une partie de sa vie, le souverain ne peut pas davantage se dépouiller d'une parcelle quelconque de la souveraineté. « *Je dis que la souveraineté, n'étant que l'exercice de la volonté générale, ne peut jamais s'aliéner, et que le souverain qui n'est qu'un être collectif ne peut être représenté que par lui-même : le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté* ».

Il y a dans ces quelques lignes, avec deux idées très nettes, deux condamnations formelles : d'abord la condamnation de ce qu'au xix^e siècle on a appelé « *la légitimité* », c'est-à-dire la monarchie de droit divin, et du même coup la condamnation du système de Grotius, que l'on pourrait appeler « *la légitimation* » de la monarchie absolue. Cette double condamnation peut être rangée sous le même chef. On sait que Grotius admettait qu'un peuple peut valablement faire abandon de sa propre souveraineté à un roi : « Quoique une souveraineté ait été originairement acquise par la force, elle peut devenir légitime par une volonté tacite qui en assure la jouissance au possesseur. Et la volonté du peuple peut être telle ou dans le temps qu'il établit la souverai-

(1) Faguet, *op. cit.*, p. 66.

neté, ou depuis qu'elle confère un droit qui ne dépend plus désormais de sa volonté » (1). Pour Rousseau, au contraire, le peuple « *qui promet simplement d'obéir... se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple ; à l'instant qu'il y a un maître, il n'y a plus de souverain, et dès lors le corps politique est détruit* » (2).

La deuxième condamnation est celle du système représentatif. Celui-ci, entre parenthèses, est le système qu'on pratique actuellement en Angleterre, en France, et presque dans toute l'Europe. Cette universalité peut donc apparaître comme un véritable démenti à la thèse de Rousseau. En réalité, Rousseau est un fanatique du gouvernement direct : « *La souveraineté, affirme-t-il (3), ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point : elle est la même ou elle est autre, il n'y a pas de milieu. Les députés du peuple ne sont donc, ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires ; ils ne peuvent rien conclure définitivement* ». Mais quelle raison, dira-t-on ? La voici : « *Le souverain peut bien dire : Je veux actuellement ce que veut un tel homme, ou du moins ce qu'il dit vouloir, — mais il ne peut pas dire : Ce que cet homme voudra demain, je le voudrai encore, puisqu'il est absurde que la volonté se donne des chaînes pour l'avenir, et puisqu'il ne dépend d'aucune volonté de consentir à rien de contraire au bien de l'être qui veut* » (4).

On remarquera, d'ailleurs, qu'à l'époque de Rousseau, le système représentatif était une exception en Europe, et qu'il n'existait guère qu'en Angleterre. Quoi qu'il en soit, c'est en termes catégoriques et décisifs qu'il le juge et le condamne : « *Le peuple anglais pense être libre, il se trompe fort ; il ne l'est que durant l'élection des membres du parlement : sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde* » (5). On croirait entendre la contradiction agressive

(1) Grotius, *De jure belli ac pacis*, L. II, ch. IV.

(2) *Contrat social*, p. 48.

(3) *Ibid.*, p. 168 et 169.

(4) *Ibid.*, p. 48.

(5) *Ibid.*, p. 169.

de « *l'Esprit des Loix* ». Montesquieu était l'admirateur convaincu de la Constitution anglaise, et il avait proscrit par avance le referendum, cher à Rousseau, tout aussi radicalement que celui-ci devait repousser le système représentatif. Rousseau n'avait donc pas de pire adversaire que Montesquieu sur ces deux points. En effet, non seulement Rousseau répudie la Constitution anglaise; mais il est partisan résolu du referendum populaire : « *Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle; ce n'est point une loi* » (1).

Des députés qui ne sont point des représentants, mais des *commissaires*; des lois qui ne sont que des projets de lois tant qu'elles n'ont pas été ratifiées par le peuple lui-même : quel est ce genre de gouvernement que Rousseau nous propose ? « *Ce n'est pas tout à fait le gouvernement direct; c'est un gouvernement direct, mêlé de gouvernement parlementaire, c'est un gouvernement où le gouvernement parlementaire est subordonné au gouvernement direct* » (2).

Cette subordination, en fait, sera, d'ailleurs, beaucoup plus apparente que réelle. Nous avons eu, en France, des exemples de plébiscites trop récents, pour que nous ayons déjà oublié la leçon qui s'en dégage. Si le plébiscite porte sur la politique suivie par un homme, ou plus exactement sur cet homme, l'opinion publique n'a pas besoin d'être consultée; elle est faite déjà et connue d'avance. Le peuple sait et a fait savoir qui il veut et surtout qui il ne veut pas. Si, au contraire, il s'agit d'une consultation nationale sur une question particulière, sur un point spécial de la législation ou du programme politique, la réponse dépendra essentiellement de la forme qu'on donnera à la proposition. Pour le peuple, la forme est, en effet, capitale; il faut frapper d'abord son imagination; or, qu'on ne l'oublie pas, cette forme dépend de ceux qui consultent le peuple. Ceux-ci ne manqueront jamais de flatter sa vanité ou ses instincts, et de s'arranger pour assurer leur succès par le vote. Presque toujours le plébiscite a pour but de faire approuver par le peuple le pouvoir exécutif exercé par un homme à la mode, et de faire condamner le parlement et les empiètements de la puissance législative.

(1) *Contrat social*, p. 169.

(2) Faguet, *op. cit.*, p. 70.

L'intervention du peuple a donc ici le caractère d'un arbitrage, de l'approbation d'une politique et de la condamnation d'une autre.

En général, depuis Rousseau, on a repoussé l'idée de l'appel direct au peuple. Presque toute la doctrine contemporaine et presque toutes les Constitutions ont reconnu que la meilleure forme de l'appel au peuple et le meilleur referendum, le plus pratique et le plus sûr, c'est d'abord le renouvellement partiel et régulier du parlement, et ensuite le droit de dissolution du parlement, reconnu et confié au pouvoir exécutif.

La Constitution suisse de 1874, révisée en 1891, semble s'être largement inspirée des idées de Rousseau sur le gouvernement direct. Elle admet très largement, en effet, le referendum et même le droit d'initiative populaire. Mais les résultats pratiques seraient loin d'être recommandables, si nous en croyons M. Esmein. Les exemples très nombreux qu'il rapporte paraissent assez probants (1). « *Le referendum, ajoute-t-il (2), a également ses partisans en France, mais aujourd'hui assez peu nombreux : on peut dire qu'il a été discrédité par les plébiscites impériaux. Cependant il a cherché à se glisser plus d'une fois, de nos jours, dans des propositions présentées aux Chambres par l'initiative parlementaire... Ces propositions ont toujours été repoussées par la question préalable... Cela est parfaitement conforme aux principes ; le pouvoir législatif est attribué aux deux Chambres par la Constitution ; et le pouvoir législatif, ainsi attribué, est en principe indélégalable* ».

(1) Esmein, *Droit constit.*, p. 345 et suiv.

(2) *Ibid.*, p. 347 et 348.

CHAPITRE XII

Que la souveraineté est imprescriptible

Pour avoir une idée suffisante de l'essence même de la souveraineté, il faut ajouter qu'elle est imprescriptible, et elle est imprescriptible pour les mêmes raisons qu'elle est inaliénable, toute prescription, en fin de compte, se résolvant en une aliénation. La souveraineté est, rappelons-le, l'exercice de la volonté générale; elle suit donc son sort et lui demeure liée comme la fonction à l'organe. Or, la volonté est imprescriptible, car elle est ou elle n'est pas, « *il n'y a pas de milieu* ». On peut détruire une volonté, mais on ne peut pas la prescrire; ce serait une absurdité.

Comme nous l'avons vu tout à l'heure, Grotius avait cru pouvoir légitimer la monarchie absolue tantôt par le consentement tacite du peuple, et tantôt par la *prescription* ou la longue possession paisible de la souveraineté, comme le fait s'est produit plusieurs fois dans l'ancienne monarchie.

A la suite de Grotius, ou plutôt parallèlement à Grotius, toute une école, reléguant la théorie du droit divin au nombre des utopies rejetées par l'histoire, fonde par contre la légitimité du pouvoir monarchique sur la longue possession de la puissance absolue et sur sa concentration historique entre les mains d'une aristocratie ou d'un monarque. On n'est pas étonné de rencontrer cette doctrine chez les auteurs du xvi^e siècle, lesquels sont encore influencés profondément par la théorie de la patrimonialité et par le droit féodal, où la coutume et la prescription étaient les principales sources et les principaux faits générateurs du droit. « *Il y a longtemps, dit Loyseau, que tous les roys de la terre, qui par concession volontaire des peuples, qui par usurpation ancienne (laquelle fait loy en matière de souverainetez qui n'en peuvent recevoir d'ailleurs), ont prescrit la propriété de la puissance souveraine, et l'ont jointe à l'exercice d'icelle* » (1).

La même conception a reparu de nos jours, mais fondée sur une

(1) *Traité des Offices*, L. II, ch. II, n^{os} 25 et 26.

base plus scientifique, puisqu'elle s'appuie sur l'idée de l'évolution. Pour l'Ecole qui l'a mise la première en avant, la formation d'une nation n'est pas du tout une création artificielle, ni même volontaire ; elle est un produit de l'évolution. La race, le milieu, les circonstances historiques, telles sont les conditions qui ont présidé à cette formation. Par conséquent, en étudiant cette nation, si l'on y trouve à un moment donné la concentration de la souveraineté soit dans la main d'un roi, soit dans celle d'une aristocratie, l'historien et le philosophe doivent affirmer hautement que cette modalité de la souveraineté est aussi légitime que si elle eût été républicaine.

Cette théorie, on s'en rend compte, suppose que l'on a déjà résolu le problème capital de l'origine et de la source du Droit. Si l'on se refuse, précisément avec Rousseau, à faire du Droit un produit de l'histoire, si l'on admet au contraire que l'histoire n'engendre pas plus le Droit qu'elle n'engendre par exemple l'attraction universelle ou la pesanteur, force est bien de ne reconnaître comme légitimes ni l'usurpation, ni la prescription de la souveraineté. La formule de la vérité et de la justice sera éternellement qu'*on ne prescrit point contre le droit*. Voilà pourquoi la théorie de Rousseau est, sur ce point, admirablement logique et morale : les générations successives des citoyens naissent toutes libres, quels qu'aient été les négligences, les abandons ou les défaillances de volonté de leurs ancêtres ; et elles restent, quoi qu'il arrive, les maîtresses incontestables de leurs destinées.

CHAPITRE XIII

Critique de la théorie de Rousseau

Les considérations qui précèdent nous ont permis de nous faire une idée suffisamment précise et suffisamment approfondie de la théorie de Rousseau sur la souveraineté. Nous pouvons maintenant nous en former un tableau d'ensemble, « *autant* [du moins] *qu'on peut systématiser et solidifier un homme à*

formules précises et à développements fuyants, qui est d'autant plus insaisissable qu'à certains moments on croit pleinement le saisir et qu'il vous échappe ensuite par des contradictions qu'il reconnaît, qu'il promet de résoudre et qu'il ne résout point, et par des obscurités où il a soit le goût de se complaire, soit la malice de nous laisser » (1).

Il n'y a pas à se le dissimuler, cette vue d'ensemble ne peut que nous confirmer dans notre précédente opinion, à savoir que sa théorie de la souveraineté aboutit nécessairement au régime du despotisme démocratique le plus pur. La première question qui se pose, après cette constatation, est la suivante : jusqu'à quel point Rousseau, en édifiant cette théorie, a-t-il fait œuvre personnelle, et que doit-il pour le surplus à ses devanciers ?

Il semble qu'il leur doive énormément, et nous verrons quels noms on peut plus particulièrement citer à ce propos. Notons d'abord qu'une doctrine très approchante faisait pour ainsi dire partie du fonds intellectuel commun au XVIII^e siècle ; le principe en était dans toutes les intelligences ; l'idée en flottait dans l'air ambiant. Elle n'était autre que la conception politique alors régnante, celle qui avait été si magistralement résumée et synthétisée par Bossuet. Seulement ce que Bossuet applique au roi, Rousseau, et c'est là son originalité, l'applique au peuple. A part cette modification des termes, le fond des deux théories est le même : « Ainsi, avait dit Bossuet, le magistrat souverain a en main toutes les forces de la nation qui se soumet à lui obéir » ; et un peu plus loin : « Toute la force est transportée au magistrat souverain ; chacun l'affermi au détriment de la sienne et renonce à sa propre vie en cas qu'il désobéisse » (2).

On se rappelle que Bossuet n'admettait pourtant pas la théorie du droit divin dans toute sa rigueur ; cette magnifique intelligence, nourrie de l'enseignement des grands Scolastiques du Moyen-Age, a bien été obligée de faire une certaine part à l'idée de la souveraineté populaire. Il admet que « le consentement des peuples » peut légitimer après coup les usurpations des rois, ce qui prouve bien que les peuples possèdent une souveraineté légitime en soi.

Il est donc permis de relever une certaine filiation entre

(1) Faguet, *op. cit.*, p. 72.

(2) Politique tirée de l'Écriture sainte, liv. I^{er}, art. 3, 5^e proposition.

Bossuet et Rousseau ; il y a en tout cas presque une similitude entre leurs conceptions respectives de la souveraineté.

Toutefois, si l'on veut connaître la source indubitable où ce dernier a puisé l'idée de l'absolutisme de la souveraineté populaire, il faut remonter aux auteurs protestants des xvi^e et xvii^e siècles. Fils directs à la fois de la Réforme et de la Renaissance, ceux-là ont pour ainsi dire codifié dans leurs écrits leur haine de la monarchie catholique et leur admiration pour les républiques de l'antiquité. On se souvient que l'immense effort de la Réforme tendit tout d'abord à rompre et à disloquer la hiérarchie de l'Eglise universelle, qui avait été constituée sur le modèle de celle de l'Empire romain. Son idéal était l'émiettement de l'Eglise et son remplacement par une véritable poussière de petites communautés politico-religieuses. La cité antique s'offrait donc à eux non seulement comme le type rêvé, mais encore comme un cadre tout prêt à recevoir la réalisation de leur conception la plus réfléchie et la plus chère. Elle avait pour elle cette rare fortune qu'aux yeux, tant des savants que de la foule, elle se présentait comme auréolée par cette magie de l'antiquité grecque et romaine, et par le recul des siècles.

Ajoutons que l'étude qu'on avait faite de ces cités, ainsi, du reste, que de l'antiquité, était encore tout à fait superficielle ; la science historique était, en effet, à peine alors à ses débuts, et la connaissance que l'on pouvait avoir en général des temps anciens était beaucoup moins documentaire que littéraire ; c'est-à-dire que, n'enfermant pas l'esprit dans les bornes précises et rigoureuses des documents, elle permettait à l'imagination de compléter et même de déformer entièrement la réalité. C'est ce qui arriva plus d'une fois, si nous en croyons la science et la critique modernes.

Il y a plus, et les hommes de la Renaissance, ainsi que ceux de la Réforme, ne réfléchirent pas qu'en admettant même qu'ils aient bien réellement entrevu ce qui avait été dans ces temps reculés la vérité historique, cette vérité n'était la vérité que pour l'époque dont elle était contemporaine. En effet, toute idée sociale s'incorpore dans les choses de son temps. Quand, après des siècles, on l'exhume, elle est un fossile, et sa place est dans un musée. Que si l'on prétend lui rendre la vie et l'imposer telle quelle à notre civilisation, elle n'est plus qu'un monstrueux ana-

chronisme. Avec leur esprit purement classique ils ne considérèrent point que les conditions de l'existence et aussi de la pensée n'étaient plus du tout les mêmes dans l'Europe moderne que chez les peuples de la Grèce ou de Rome. Près de deux mille ans avaient passé, d'une civilisation nettement différente et sans cesse progressive ; de sorte que, toutes proportions gardées, il ne serait presque pas plus ridicule de vouloir remplacer nos locomotives par les antiques chars grecs, que de prétendre nous imposer le régime politique de ces bourgades païennes.

C'est bien pourtant quelque chose d'assez identique qu'ils se proposèrent d'exécuter au sujet de la question qui nous occupe. Ils prirent dans ces cités disparues l'idée de la souveraineté, telle qu'elle y avait été pratiquée et telle que l'y avaient figée quinze à vingt siècles d'arrêt local de la vie, alors que par ailleurs cette même vie, triomphante en d'autres cités, y avait accumulé, avec quinze à vingt siècles d'histoire, les expériences faites et les progrès réalisés par des milliards d'hommes.

Il faut bien qu'on l'avoue, cette erreur constitue le grand défaut de l'Ecole protestante et particulièrement de Rousseau. Au nom de principes surannés et dont l'histoire a fait justice, ils méconnaurent et prétendirent violenter l'âme humaine. Tous ces auteurs ont volontairement ignoré que, précisément dans cet intervalle presque deux fois millénaire, l'humanité avait connu la plus grande révolution et la plus grande renaissance qui furent jamais, je veux dire le christianisme. Nous avons eu précédemment l'occasion d'effleurer ce sujet, et nous n'avons pas la prétention d'y revenir après tant de maîtres qui l'ont magistralement traité. Nous noterons seulement que le christianisme a véritablement changé l'orbite de l'humanité. Il y eut alors dans l'humanité, du fait de la religion nouvelle, une révolution comparable à celle qui se produirait dans la sphère céleste, si tout à coup la Terre, abandonnant le système solaire, s'en allait suivre au loin dans l'immensité quelque autre loi mystérieuse et inconnue.

Le christianisme donna véritablement une âme à l'homme, car c'était lui en donner une que de lui révéler la sienne, qu'il ignorait. D'ailleurs, tout en lui en apprenant l'existence, il lui en enseignait le prix ; et ce prix était infini, puisqu'il ne pouvait se mesurer qu'à la grandeur de l'éternité qui devait être la punition

des méchants, avec ses tourments sans fin, et la récompense des justes dans un bonheur éternel. Par là il arrachait la conscience de l'homme à l'empire terrestre de la cité ; s'il y laissait le corps et la partie inférieure de l'homme, il en enlevait les âmes et les élevait vers ce nouvel idéal. Le lien antique de la sujétion universelle de l'homme à la cité était rompu, et la souveraineté, d'humaine et de politique qu'elle avait été jusque-là, devint religieuse et divine. Ce ne fut plus cet absolutisme à la fois physique et moral dont le corps politique était titulaire. Le sentiment intime de nos devoirs envers Dieu fixa la *souveraineté* dans sa main, et désormais on n'accorda plus à l'*autorité* publique que l'obéissance qui ne contredisait point aux commandements divins. « *Rendez à César ce qui est à César, et rendez à Dieu ce qui est à Dieu* » fut la parole magique qui opéra ce bouleversement. L'édifice politique entier du paganisme s'écroula, et, sur ses ruines, l'homme, rendu le sujet conscient de sa responsabilité éternelle, devint en même temps un tout en soi, un véritable pouvoir, un Etat dans l'Etat. Il abandonna au sens propre l'orbite de la place publique pour graviter dorénavant autour de sa conscience ; bref il fut homme avant d'être citoyen ; la cité dut remettre son sceptre à Dieu, et n'exiger plus du citoyen que ce que sa conscience, c'est-à-dire la liberté individuelle, permettait à lui-même de lui donner.

Tel fut ce changement considérable qui, de l'âme humaine se répercuta immédiatement dans la vie publique, où des mœurs nouvelles ne tardèrent point à le confirmer et à l'accentuer. De plus en plus la vie privée attira le citoyen ; de plus en plus il y concentra ses affections, ses intérêts, ses devoirs, ses préoccupations et ses plaisirs. La famille, voilà ce qui tendit tout de suite à remplacer pour lui la place publique. L'horizon y était plus étroit, mais aussi plus doux et plus conforme à la nature humaine. L'homme s'y sentit devenir réellement fils, frère, époux et père, et ce ne fut point trop de l'exercice soutenu de toutes ses facultés pour subvenir à tant de charges. Aussi la politique, en tant qu'occupation active, passa-t-elle au second plan.

CHAPITRE XIV

Du concept moderne de la liberté

Nous l'avons dit, il n'y eut pas rien que l'âme humaine qui fut changée. Outre l'élément spiritualiste que nous venons d'examiner, il faut tenir compte encore d'un facteur presque aussi important, qui modifia du tout au tout les conditions économiques. Il y eut là une révolution comparable à la précédente et dont les effets paraissent être définitifs. Cette révolution ce fut la ruine, puis la disparition de l'esclavage, sous l'influence des idées chrétiennes. L'esclavage, en effet, ne pouvait subsister longtemps en face des conceptions chrétiennes de l'égalité et de la liberté humaines. Or, c'était précisément l'esclavage, avec ses légions sans cesse renouvelées de bétail humain, captivé ou vendu, qui avait permis aux citoyens libres de Rome ou d'Athènes de vivre, pour ainsi parler, sur le Forum ou dans l'Agora, en laissant à d'innombrables esclaves les préoccupations et les fatigues du travail matériel destiné à nourrir et à entretenir tout ce peuple oisif et désœuvré. « *C'était...*, dit M. Paul Pic (1), *un préjugé presque universellement répandu dans les Républiques antiques que le travail manuel est une occupation dégradante, indigne d'un citoyen ; les plus illustres penseurs : Platon, Aristote et Xénophon en Grèce, Cicéron et Sénèque à Rome l'ont partagé. (Ce préjugé n'épargnait même pas les plus grands artistes : Phidias n'était pour les Grecs qu'un artisan) τεχνίτης »* (2).

En face de ce mépris universel, le christianisme dressait un principe tout nouveau et diamétralement opposé, qui était l'obligation et la grandeur morale du travail. Alors que d'après la nouvelle doctrine la sanctification était devenue le but suprême de l'homme, cette sanctification justement ne fut possible que par la pratique constante du travail même le plus humble. Par conséquent, nécessité morale pour tous de travailler, et bientôt nécessité matérielle ; tels sont les deux facteurs principaux et

(1) *Législation industrielle*, p. 58.

(2) V. Caillemier : *Dict. des Antig. grecques et latines*, v° Artifices.

immédiats de cette révolution économique dont les conséquences furent incalculables dès les premiers siècles du christianisme. Depuis lors, on peut affirmer que l'obligation du travail personnel est devenue la condition primordiale de l'existence de l'homme, et cela pour ainsi dire sans exception.

Toute conception politique, pour être viable, doit tenir le compte le plus rigoureux de cette condition nouvelle et actuellement essentielle de l'humanité. Au paysan courbé tout le long du jour sur son champ, à l'ouvrier qui peine pendant dix heures de la journée dans les manufactures, à l'employé retenu derrière sa banque ou dans son bureau, à l'industriel, au commerçant absorbé par ses affaires, offrir aujourd'hui, comme un idéal et aussi comme un devoir, de reprendre les traditions de la vie publique, telle qu'elle se pratiquait autrefois dans les vieilles cités abondamment pourvues de main-d'œuvre servile, ce serait à la fois une ironie, un leurre et une impossibilité. Ou bien les modernes citoyens entendraient pratiquer réellement la souveraineté politique à l'instar de leurs ancêtres : et alors ils abandonneraient en masse leurs usines et leurs champs ; et ce serait bientôt la famine pour le peuple entier, sans compter l'apparition subéquente des épidémies et des autres fléaux, tels que les risques d'invasion et de conquête par une nation étrangère, tentée par l'appât d'une proie qui s'offrirait d'elle-même ; — ou bien ils se désintéresseraient définitivement de la chose publique, préférant de beaucoup garder leur gagne-pain et celui de leur famille, mais abandonnant par contre sans contrepoids et sans responsabilité le soin du gouvernement et la puissance législative soit à des privilégiés de la naissance ou de la fortune qui, bientôt, formeraient une caste, soit à des ambitieux dépourvus de tout scrupule, qui feraient de la politique une scandaleuse industrie, aussi pernicieuse au bien public qu'elle serait fructueuse pour leurs intérêts.

Le dilemme est rigoureux, et l'on doit être frappé que tant d'éminents auteurs n'en aient pas senti la tenaille enserrer leur théorie. Aucun n'a songé à tenir compte de ce redoutable problème des conditions économiques de son temps. Il faut donc reconnaître qu'aucun ne s'est véritablement placé dans la réalité, ni par conséquent dans la vérité. Que Rousseau n'y ait même pas arrêté son esprit, nous ne nous en étonnerons guère. Nous

a-t-il pas, non sans orgueil, avertis que sa doctrine fait abstraction de tous les faits et de toutes les contingences ?

L'étude de ces faits, la consciencieuse observation des nécessités de l'existence moderne auraient pourtant appris à Rousseau, de même qu'aux écrivains protestants dont il se réclame, que les changements survenus dans l'idéal et dans la conception antiques provenaient de l'idée nouvelle que le christianisme s'était faite de la liberté humaine. L'histoire, à qui la sait entendre, livre ainsi le secret des causes et des lois inéluctables ; elle garde les créateurs de toutes pièces de systèmes politiques d'élever vainement leurs prétentions *aprioristiques* au rebours de ces faits et de leurs lois ; elle leur trace par une ligne vigoureuse et infranchissable la démarcation entre la réalité possible et l'utopie.

Rousseau et ses devanciers, en fermant leur esprit à l'enseignement historique, ont continué de croire, comme les anciens, que l'homme individuel n'est que l'unité parcellaire d'un tout qui seul serait doué d'attributs. Ainsi le citoyen ne tirerait que de la cité ses facultés politiques particulières et sa dignité. La cité antique étant indépendante au milieu des autres cités, ayant par conséquent la vie, la volonté et la force, il était assez logique qu'on ne parlât de liberté qu'à propos d'elle. Au milieu et même au sortir de la barbarie, ce mot de liberté ne dut certainement signifier d'abord que l'indépendance. Aucun homme isolé, sauf peut-être les héros fabuleux, n'avait été encore assez fort pour se libérer des périls extérieurs. Il lui avait fallu recourir à l'association avec d'autres hommes, faibles comme lui-même. Ce fut donc naturellement l'association, assez forte pour se maintenir indépendante, que l'on s'accoutuma à regarder comme libre. Les citoyens, parce qu'ils n'avaient été que des éléments de son indépendance, ne pouvaient guère espérer plus qu'une parcelle de sa liberté. La liberté du citoyen fut donc de la même nature que celle de la cité ; elle fut le droit pour lui de participer à la souveraineté et à l'indépendance dont la cité seule était titulaire. Ainsi le citoyen antique peut être assimilé avec assez de raison à l'un des rouages d'une machine, ou, si l'on préfère, à l'un des membres, à l'un des parties de l'organisme humain. Il est bien certain que lorsque, de nos jours, on dit que l'homme est libre, cet attribut de la liberté s'applique à l'homme tout entier, considéré dans son ensemble et comme un tout unique. Chacune de ses facultés, chacun

de ses organes participent évidemment et concourent à cette liberté, mais en tant seulement qu'ils sont les parties dépendantes de ce tout qui est l'homme.

Voilà la conception à laquelle s'arrêtèrent tous les auteurs dont nous parlons. Pour eux, la liberté n'est donc pas avant tout la liberté individuelle, comme pour nous, cette liberté de penser, de vouloir et d'agir d'après les suggestions infaillibles de la conscience. C'est uniquement la liberté politique, celle dont la cité est le support et la gardienne, la liberté qui redescend depuis le titulaire jusqu'au dernier des citoyens, pour les associer tous à la confection des lois et à la gestion commune de la chose publique. L'homme libre, sur la place publique, a donc exactement le même rôle que le soldat dans l'armée; le premier contribue à la souveraineté de toutes ses forces et avec toute l'exaltation de sa fierté, mais il y est lui-même enchaîné et le premier sujet, tout comme le soldat qui contribue glorieusement à la victoire est lié par la discipline militaire.

En un mot, et pour nous résumer, la liberté personnelle de l'homme est, pour ces auteurs, le rapport qu'il y a entre la somme de la souveraineté que la cité possède et la part correspondante que cet homme prend à l'exercice et à la jouissance de cette souveraineté; d'où il suit que plus l'indépendance, plus la souveraineté d'un peuple sont grandes, plus est grande la liberté de chacun de ses citoyens.

Le sophisme est évident, et il contredit et menacerait de détruire toute notre civilisation basée sur l'idée de liberté chrétienne. Mais tel qu'il est, il a pénétré jusqu'à la moëlle l'Ecole protestante et Rousseau lui-même.

Pour clore cette longue discussion, nous ne croyons pouvoir mieux faire que de rapporter ici ces quelques lignes de M. Faguet (1), qui nous paraissent très bien fixer et trancher la question : « *Ce principe était contenu en essence dans les auteurs protestants du XVII^e et du XVIII^e siècle, que Rousseau n'a fait que réduire en système. C'est Jurieu qui, le premier à ma connaissance, a posé le dogme de la souveraineté absolue du peuple, dans cette formule d'une admirable franchise : « Le peuple est cette puissance qui seule n'a pas*

(1) *Politique comparée*, p. 73-74 et 75.

besoin d'avoir raison pour valider ses actes » (1). *Tout le Contrat social est en puissance dans cette formule magistrale, et toute la moderne doctrine démocratique y trouve sa précise définition* ».

Même le contrat, ou pacte social, « *cette théorie à laquelle le nom de Rousseau est resté attaché* » est de Jurieu : « Il est contre la raison, *dit celui-ci* (2), qu'un peuple se livre à un souverain sans quelque *pacte* (3), et un tel traité [l'abandonnement sans contrat] serait nul et contre nature ».

« *Si l'on veut lire le Contrat social en style clair*, continue M. Faguet, *il n'y a qu'à lire les* « Lettres du ministre Jurieu contre l'Histoire des Variations » *et la* « Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte » *de Bossuet. Ces deux grands hommes y soutiennent exactement la même thèse, celle du despotisme irresponsable, celle de la puissance qui n'a pas besoin d'avoir raison* ». *Ils soutiennent tous les deux cette thèse, l'un au profit de la Royauté, l'autre au profit du peuple, — avec cette différence que Bossuet, comme fera plus tard ce catholique sans le savoir qui s'appelle Auguste Comte, limite le pouvoir absolu du roi par le pouvoir spirituel, à qui il soumet, et rudement, le roi lui-même, rétablissant ainsi indirectement un droit du peuple, le peuple n'ayant pas de droits, mais le roi ayant des devoirs. — Jurieu, lui, en tendances, Rousseau, lui, formellement, sont pour le despotisme absolu, sans compensation ni contrepoids, accordé au peuple, ou plutôt, comme on l'a vu, à ceux qui se donneront comme étant lui* ».

(1) Jurieu, *Lettres contre l'histoire des variations*, XVI.

(2) *Ibid.*, XVI.

(3) C'est la théorie de Locke et de son contrat social, ainsi que nous l'avons vu précédemment.

CHAPITRE XV

Des conséquences dangereuses de la théorie de Rousseau

Si Rousseau, ainsi qu'il s'y était tout d'abord placé lui-même, s'était maintenu dans le domaine de l'idée abstraite et de la spéculation pure, nul doute que sa conception particulière de la souveraineté n'eût été fort discutée et n'eût trouvé beaucoup de contradicteurs ; mais elle n'aurait eu qu'une influence très éloignée sur les faits sociaux. Malheureusement, il ne s'est pas contenté de considérer comme l'une des formes de la volonté éternelle cette volonté générale « *toujours constante, inaltérable et pure, invariablement droite, indépendante des volontés particulières* ». Il est descendu de ces hauteurs métaphysiques dans des régions infiniment plus accessibles à « *la multitude aveugle* » et aux « *hommes vulgaires* ». C'est dans les régions basses qu'il a communiqué avec la plupart de ses disciples, avec ceux surtout qui se sont montrés ses partisans les plus enthousiastes et les plus résolus à appliquer immédiatement ses principes. C'est là que s'est opérée cette *soudure* intime de la théorie avec la pratique, cette mystérieuse communion de l'écrivain avec ses lecteurs, de l'idée avec l'acte.

Ce serait d'ailleurs une erreur de croire que lorsqu'on dit communion, on sous-entend assimilation ; c'est bien souvent déviation qu'il faut dire. La pensée, cette pure clarté, ne pénètre pas en effet dans de certains milieux sans y éprouver, soit une résistance passive qui la dévie en brisant tout aussitôt sa rectitude première, soit un véritable effritement qui la décompose toute. Ces phénomènes sont bien connus en physique, quand il s'agit de la lumière, que certains corps réfractent et que d'autres anatomisent (1). La pensée de Rousseau ne devait plus être la même après qu'elle eût traversé les milieux populaires. On ne la vit plus dans son ensemble, comme on voit la lumière blanche ; mais en la décomposant, on en tira des couleurs éclatantes et flatteuses qui plurent infiniment.

(1) Le terme, dans ce sens, est de Voltaire, membre de l'Académie royale des sciences, comme de l'Académie française. V. Voltaire, *Phil. Newt.*, II, 8, et *Dialogue XXIX*, 8.

Ce que le plus bas peuple retint surtout, ce fut la définition du souverain, c'est-à-dire de lui-même, cette divinité qui n'avait jamais besoin d'avoir raison, et qui est toujours ce qu'elle doit être.

Le grand mouvement national de 1789 a été arrêté en partie et même a failli avorter par suite de l'influence croissante que la théorie de la souveraineté absolue du peuple avait acquise dans certaines classes de la société. L'Ecole libérale avait compris, en 1789, que la France étouffait d'être enserrée par l'étreinte de l'absolutisme royal, et elle travaillait efficacement à en desserrer progressivement et largement les liens. Par malheur, l'Ecole jacobine se formait vers le même temps, et elle eut pour idéal de remplacer l'absolutisme du roi par l'absolutisme du peuple. On sait que cette dernière théorie n'a que trop réussi, et qu'après avoir sacrifié à la démagogie les droits les plus légitimes des individus, elle a préparé la voie au despotisme militaire le plus formidable qu'aient connu les temps modernes.

Il n'y a pas eu depuis lors, en France, une révolution, une secousse politique, sans que le principe de l'absolutisme populaire reparût. Partout et toujours, par la presse, par les conférences, par les clubs, par l'émeute, on n'a point cessé de prôner au peuple sa panacée souveraine ; et l'on n'a jamais manqué de voir, en ces occasions, un petit groupe d'agitateurs affirmer qu'il possédait la vérité telle qu'elle ressort du *Contrat social*, prétendre incarner la nation et légiférer en son nom. Les noms changent, mais la prétention reste la même et fait agir tantôt le Comité de salut public, tantôt le Gouvernement provisoire, ensuite un dictateur, puis enfin la Commune. Dans l'esprit de ces politiciens, eux seuls ont les lumières suffisantes, la volonté, l'énergie, la force. « *La multitude aveugle* » a donc pour devoir d'obéir à cette infime minorité qui, d'après les propres paroles de Rousseau, peut représenter à elle seule la volonté générale contre une immense majorité nettement adverse.

On relit avec étonnement une prétention de la même nature et de la même forme dans le « Bulletin (n° 116) de la République », ou Journal officiel du 15 avril 1848 : « *Paris se regarde comme le mandataire de toute la population du territoire national.... Si les influences sociales pervertissent le jugement en trahissant le vœu des masses dispersées et trompées par l'éloignement, le peuple de Paris se croit et se dé-*

clare *solidaire des intérêts de toute la nation* ». Cette étonnante déclaration semble bien autoriser M. Laboulaye à conclure que « *le gouvernement du Contrat social, au lieu d'être le gouvernement de chacun par soi-même, comme le croit Rousseau, est en théorie le gouvernement de chacun par tous les autres ; en fait, c'est le règne d'une majorité, le plus souvent d'une minorité hardie et turbulente* » (1).

Ces idées ont continué à faire leur chemin à notre époque même. L'idéal pour beaucoup serait « *un gouvernement qui se resserrât à mesure que l'Etat s'agrandit* », selon les paroles textuelles de Rousseau. De là ces nombreuses demandes de révision de la Constitution, de suppression du Sénat et même de la présidence de la République. On peut assigner également la même source à ces théories qui apparaissent à intervalles presque réguliers, et qui prônent soit une seule Chambre, soit la permanence des assemblées. Ces théories tendent toutes à la concentration de tous les pouvoirs dans quelques mains seulement, afin de donner toute sa force, dit-on, à la souveraineté. Elles tendent à supprimer toutes les influences particulières, toutes les forces privées et toutes les autorités intermédiaires qui sont autant de points d'amortissement, autant de degrés de conciliation entre la force coactive de l'Etat et l'obéissance nécessaire des citoyens. Ce sont précisément ces tempéraments dont on veut se débarrasser ; ce que l'on veut détruire, ce sont ces traditions administratives et parlementaires, tout ce poli de la civilisation, toute cette douceur de mœurs acquise par un long frottement, par un fonctionnement régulier, sans heurts et sans à-coup, des rouages politiques. La raison en est sans doute que tout cela est contraire à la théorie de l'absolutisme populaire ; mais elle en est surtout que cela dérouté et humilie les cerveaux frustes qu'elle a conquis. Ces cerveaux sont trop rudimentaires pour le comprendre, et les mains qui doivent en faire l'application sont trop grossières et trop brusques pour s'arrêter à ces finesses.

Mais faut-il avouer que ce sont justement la brutalité et le manque d'expérience qui effraient le plus l'esprit dans les gestes nouveaux ? Une assemblée unique ne tarderait pas à tomber aux mains d'une majorité toujours la même, et cette majorité aux

(1) *L'Etat et ses limites*, p. 37 et 38.

main d'un chef de parti tout-puissant dans les couloirs et idole peut-être de la multitude ; et voilà la monarchie absolue véritablement reconstituée ; mais une monarchie absolue sans son titulaire visible et responsable ; une monarchie absolue, mais anonyme, avec cent monarques apparents et un seul cerveau occulte dirigeant les autres dans la coulisse, en se gardant soigneusement d'affirmer devant les naïfs la suprématie de sa direction et de sa volonté.

C'est en s'inspirant du même principe que l'on s'est attaqué, de nos jours, directement au système représentatif. Dans une grande démocratie comme la France on ne peut et on ne pourra jamais le supprimer ; il faudra toujours au moins des *commis-saires*. Mais justement pour réduire à ce rôle les représentants, on a mis en avant différents moyens que nous nous bornerons à rappeler ici : le mandat impératif, la démission signée en blanc le jour de la candidature, et remise au comité électoral, la destitution par les électeurs, sorte de vote à rebours d'où sort la révocation du mandat. Ces divers modes dérivent tous de la même préoccupation : faire des comités électoraux le véritable cerveau de la nation, et des représentants de simples organes dans la plus étroite des dépendances. Ces comités feraient donc dans leur sein tout le travail parlementaire et ils représenteraient aussi la conscience publique de leur arrondissement. Ils seraient à la fois des hommes d'affaires et des juges, un conseil d'administration politique et un tribunal disciplinaire. Agents d'autorité et agents judiciaires, ils dicteraient à leur représentant, à leur *commis* au parlement, des ordres pour agir, des solutions à proposer, et des votes tout préparés. L'on voit que le rôle de représentant ne différerait guère de celui d'un porte-voix ou d'une sorte de machine à voter. Il n'aurait aucune indépendance et, partant, aucune dignité. On passerait au crible les relations, les opinions, la conduite. Apparaîtrait-il à quelques-uns comme trop personnel, trop entier dans ses convictions, ou bien comme trop peu servile, aussitôt le comité s'assemblerait pour juger et casser aux gages ce commis qui se permettrait d'avoir une intelligence propre et une conscience à soi.

Car il ne faut pas se dissimuler que le système vise à supprimer ceci : les opinions indépendantes, les façons propres de penser. En un mot, il ne faut plus de ces corps intermédiaires qui dans la lutte des partis peuvent servir de tampons ou d'amortis-

seurs et donner des conseils de modération et de prudence. La foule n'aime pas les atermoiements ; elle est toujours portée à aller droit au but, sans ces ménagements, sans ces nuances, sans aucune diplomatie. Elle n'entend rien à ces délicatesses, disons même qu'elle y répugne profondément. Plus elle est ignorante et grossière, et plus elle exige qu'il ne se fasse dans le gouvernement rien en dehors d'elle, rien qu'elle ne sache, rien qu'elle ne comprenne ; et tel est le sentiment qu'elle a de son incapacité naturelle à gouverner, qu'elle préfère rabaisser les méthodes de gouvernement à sa compréhension, plutôt que d'en confier les rênes à d'autres plus compétents. La seule méthode de gouvernement qui lui plaise, c'est l'emploi de la force. Lorsque justement on ne la maîtrise pas et qu'on ne l'empêche pas de manifester sa souveraineté, c'est par la force que la multitude prouve à tous qu'elle est souveraine. Par conséquent, il faut que le gouvernement qui agit pour elle agisse à son exemple. L'idéal serait même qu'il n'y eût pas de gouvernement en dehors de la foule. Au fond, c'est la foule qui doit penser et vouloir ; elle n'a besoin que d'agents d'exécution obéissants et prompts. C'est elle qui de loin présidera aux débats parlementaires, c'est elle encore qui en approuvera ou en rejettera les conclusions. Mandat impératif ou initiative populaire, révocation à volonté ou démission forcée, voilà pour les moyens préventifs. Referendum obligatoire, voilà pour le veto du peuple.

En disant que ces aspirations sont celles de la partie avancée de la démocratie moderne, particulièrement des couches extrêmes de la nation, nous n'avons pas chargé le tableau. Il n'y a pas longtemps qu'on a appris avec stupeur que des électeurs ouvriers imposaient à leurs candidats au conseil des prud'hommes l'engagement écrit de donner toujours et invariablement raison dans leurs décisions aux ouvriers contre les patrons.

Cet exemple fera toucher du doigt mieux que toutes les dissertations le péril qu'il y aurait à laisser s'acclimater de telles mœurs qui sont la négation de toute morale et de toute justice. L'idée de la force doit être toujours bridée rigoureusement par la raison ; sinon la force verse dans la bestialité, et nous reviendrions au règne de l'animalité malfaisante. Ce n'est certainement pas ce qu'avait désiré Rousseau.

CHAPITRE XVI

Exemple fourni par la pratique

Il n'y a d'ailleurs pas que le peuple qui se soit autorisé de la théorie rousseauiste de la souveraineté absolue pour réclamer à son profit le bénéfice de l'arbitraire et du despotisme. Tous les gouvernements, même les plus monarchiques, se sont toujours réclamés de Rousseau quand ils ont cherché à restreindre la liberté. Le gouvernement de la Restauration, pour ne citer que cet exemple typique, après le crime de Louvel, présentait à la Chambre un projet de loi qui aurait investi le Conseil des ministres du pouvoir exorbitant de faire arrêter et incarcérer toute personne par voie de mesure administrative, sans un mandat de justice. Devant l'opposition légitime des libéraux, le ministre des affaires étrangères d'alors, le baron Pasquier, monta à la tribune et il n'hésita pas à prononcer littéralement ces paroles (1) : « *Il s'agit, déclara-t-il, de l'arbitraire qui doit être déposé dans les mains de plusieurs ministres; je pourrais citer ici une autorité qui ne serait peut-être pas rejetée par une partie des hommes qui me combattent. Ce serait celle du Contrat social... Rousseau montre comment l'arbitraire peut remplacer le régime légal; il fait voir l'indispensable nécessité de l'arbitraire pour le maintien du régime légal lui-même et comment cet arbitraire peut être placé dans plusieurs mains, lorsque des circonstances graves l'exigent; et, lorsque le mal devient plus grand, il veut que le pouvoir arbitraire soit concentré dans une seule main, comme la dictature à Rome, parce qu'alors il faut une plus grande intensité de force* ».

Ce sont là, en effet, à peu près les propres paroles de Rousseau : « *Que si le péril est tel que l'appareil des lois soit un obstacle à s'en garantir, alors on nomme un chef suprême qui fasse taire toutes les lois et suspendre un moment l'autorité suprême... En pareil cas la volonté générale n'est pas douteuse,*

(1) *Archives parlementaires*, 2^e série, t. XXVI, p. 432 à 434.

et il est évident que la première intention du peuple est que l'Etat ne périsse pas » (1).

Malheureusement, le danger proviendra toujours de l'interprétation que l'on se fera du péril qui peut nécessiter l'établissement de la dictature. C'est le peuple, nous entendons bien, qui en décidera, mais nous n'avons justement pas oublié que Rousseau lui-même nous a avertis que si le peuple ne peut jamais se tromper, il est très facile à tromper. Dans ces conditions quelles garanties aura la liberté en face de la dictature, c'est-à-dire en face du suprême arbitraire ?

Benjamin Constant répondit au ministre, et, à quatre-vingt-dix ans de distance, ses paroles sont encore celles du bon sens et de la vérité : « *Toutes les fois, dit-il (2), qu'on a voulu proposer des lois contre la liberté, on s'est appuyé sur l'autorité de Jean-Jacques Rousseau; je déclare qu'avec beaucoup d'idées de liberté, Rousseau a toujours été cité par ceux qui ont voulu établir le despotisme... Il ne faut pas prendre les avis d'un ami fougueux mais non éclairé de la liberté, à l'époque où la liberté n'était pas encore établie, et le proposer pour modèle à des hommes qui ont acquis le droit de la connaître par une expérience de trente ans de malheur* ».

Ces paroles de Benjamin Constant étaient et sont encore celles de la sagesse politique. On ne saurait mieux dire. Cette expérience de trente années, dont il parlait, la France l'a continuée. Elle l'a poursuivie à travers des vicissitudes sans nombre, parmi les révolutions et la variété des régimes politiques. Elle est donc encore mieux à même, qu'il y a près d'un siècle, de connaître la liberté et de savoir quel en est le palladium. Sa réponse ne saurait être douteuse : la sauvegarde de la liberté, c'est le respect des droits individuels.

(1) *Contrat social*, liv. IV, ch. VI, « *De la Dictature* ».

(2) *Archives parlementaires*, 2^e série, t. XXVI, p. 434.

CHAPITRE XVII

Ce qu'il faut entendre exactement par la souveraineté

L'expérience s'est poursuivie, et les idées se sont modifiées. La pensée humaine suit, elle aussi, le développement des faits et le processus de nos connaissances. Elle a évolué avec raison dans sa conception de la souveraineté ; elle ne s'en fait plus du tout l'idée qui avait cours encore au siècle précédent. La souveraineté, quelle que soit son épithète, qu'elle soit monarchique ou républicaine, n'est certainement plus le dogme intangible que dans toute l'ardeur de leur foi de néophytes, nos pères avaient proclamé, il y a déjà un peu plus de cent ans.

Ce mot de dogmes, appliqué aux connaissances encore variables des sciences sociales, fait actuellement sourire le philosophe. Aucune désignation ne saurait être plus antiscientifique. Il est, du reste, surprenant de voir comme les mêmes hommes qui se sont acharnés contre les dogmes des religions positives, ont glissé avec facilité sur la pente qui porte la nature humaine à prêter gratuitement ses conceptions bornées et passagères à la divinité. Ils cèdent sans doute sans le savoir à l'instinct religieux de leur âme, à moins que ce ne soit leur orgueil qui se figure avoir dérobé une parcelle du grand mystère à l'absolu. Le peuple accepte d'eux aveuglément ces nouveaux dogmes, parce qu'il a, lui aussi, un besoin impérieux de croire à quelque chose, et que ces dogmes flattent infiniment sa vanité et ses passions.

En tout cas, dans la plupart de nos connaissances scientifiques il n'y aura pendant longtemps encore, en dehors des hypothèses provisoires, que des *probabilités* s'approchant de plus en plus de la vérité. Les lois elles-mêmes, que la science croit entrevoir, ne doivent pas être acceptées comme définitives et immuables, tant qu'il se dressera devant notre esprit tant de formidables interrogations, tant de régions encore inexplorées et même à peine soupçonnées seulement. Et après ces régions, il y en aura certainement d'autres que l'on découvrira, et d'autres que l'on devinera, d'autres encore qu'à peine on soupçonnera. Et il en restera, il s'en présentera toujours forcément de nouvelles, de

sorte que le mot de Socrate sera éternellement vrai : « *Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien* ».

La souveraineté est, comme toutes les choses humaines, la résultante de certaines causes agissant dans de certaines conditions, dans un certain milieu et à un certain moment. Ces causes, ces conditions, ce milieu, le moment où les causes ont agi, sont du domaine incontestable de l'histoire, et l'histoire des peuples est, à l'instar de la vie humaine, éminemment instable et changeante. Il faut donc appliquer la méthode historique à l'étude de la souveraineté. Celle-ci est un fait, et il faut, comme tous les faits, l'étudier dans son milieu. Or, ce milieu étant essentiellement contingent, il faut se garder de s'attendre à y rencontrer rien d'absolu. Voilà qui doit être dit une fois pour toutes en ce qui regarde la souveraineté humaine.

Que si l'on envisage la souveraineté au sens métaphysique du mot, il n'y a pas à hésiter, et il faut reconnaître qu'elle ne se conçoit que comme un des attributs essentiels de Dieu, qui est souverain, et souverain infini. En effet, tant qu'une puissance, si haute soit-elle, a au-dessus d'elle une autre puissance, elle n'est pas souveraine, attendu qu'elle est au contraire subordonnée. Si pourtant on se sert du terme de souveraineté pour la désigner, c'est par un pur artifice de langage. On fait une approximation, une spécialisation aux choses humaines. La souveraineté d'une nation, c'est la puissance humaine la plus haute et la plus grande, la moins dépendante des autres forces terrestres. Mais de vouloir la généraliser d'une façon absolue, de la mettre par exemple au-dessus de la raison, de la justice et de Dieu, ce serait une grave erreur et un indéniable sophisme.

Si l'on veut parler le véritable langage scientifique, celui qui a réellement sa correspondance dans les faits, il faut, lorsqu'on veut désigner la puissance publique *interne* d'une nation, abandonner à la science métaphysique ou au droit international le terme de souveraineté et se servir simplement du mot *autorité*.

L'autorité est une chose parfaitement humaine et qui n'a rien de métaphysique. Elle se montre d'elle-même et tombe sous les sens. Il n'y a pas de faits publics petits ou grands qui ne la révèlent tout d'abord. Elle les commande, les soutient et les coordonne. Elle est si constante, si rationnelle et si nécessaire qu'elle apparaît à l'observateur le moins prévenu comme l'une

des lois primordiales de la société. On peut sans exagération la comparer à ce qu'est la force vitale dans les corps organisés. L'une et l'autre sont la puissance supérieure, le cerveau qui pense, qui veut et qui fait agir, qui raisonne et qui classe, qui discerne et qui veut, qui domine et meut véritablement la matière. C'est le principe intellectuel et coactif qui est en communication mystérieuse avec quelques-unes des grandes forces inconnues qui dirigent le monde, le principe agissant dans lequel il semble que soit déposée la partie de la connaissance finale qui est nécessaire pour amener à point nommé la parcelle de création, qu'il dirige, là où, de toute éternité, elle doit aller. Il y a donc tout lieu de croire que l'autorité est et sera toujours l'une des grandes lois de la nature, où tout commande et tout obéit à son tour. Rousseau avait déjà déclaré : « *Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source* ». Ce n'est certainement pas lui qui aurait refusé d'ajouter que Dieu est également la source de toute autorité, puisqu'il est lui-même la Souveraineté.

Si l'on dit d'ordinaire que le peuple possède la souveraineté, ce ne peut être que par un abus du langage, ou pour flatter les masses et capter leurs faveurs. Qu'on admette, si l'on veut, qu'il possède le pouvoir politique et même tout ce pouvoir, nous y souscrivons volontiers ; mais il est faux de dire qu'il possède la *souveraineté*. Il ne la possède pas plus que le savant ne possède la force dont il arrive bien à déterminer les lois et même à maîtriser les effets. Mais le pouvoir humain s'arrête là. Il est plus modeste et il est seulement vrai d'avouer que, tant dans les sciences morales que dans les sciences naturelles, il y a des forces qui passent notre entendement et même la raison. Nous en saisissons des applications dont la constance et l'identité prennent la dénomination de règles ou de lois. Quand nous connaissons celles-ci, nous pouvons bien disposer les choses dans les conditions nécessaires pour leur faire produire des *effets prévus* ; mais nous ne pouvons et nous ne pourrons jamais rien sur les *causes*, celles-ci restant éternellement du domaine de l'infini.

La souveraineté, en tant que conception absolue, répugne donc à être accolée à de pures contingences. Rien de ce qui passe, rien de ce qui se modifie, rien de ce qui est humain n'est *souve-*

rain. Tout cela est au contraire essentiellement subordonné, secondaire et dérivé ; tout cela justement est dans la dépendance d'une souveraineté plus haute et inaccessible à tout changement.

La « *souveraineté du peuple* », pour employer le langage usuel, est donc simplement la part d'autorité que ce peuple peut légitimement exercer, étant entendu que ce qui communique à celle-ci le caractère légitime, c'est son étroite et constante concordance avec la souveraineté absolue, que la raison révèle, et sur laquelle l'autorité doit se modeler, d'ailleurs toutes proportions gardées.

En un mot, elle apparaît comme une *fonction sociale*, la plus haute et la plus forte qui soit, puisqu'elle participe à la puissance coactive de Dieu. Mais, limitée strictement à son objet, comme toutes les lois scientifiques, elle doit s'y appliquer uniquement et ne point chercher à en sortir ; elle doit respecter religieusement les bornes, tout aussi sacrées, que d'autres droits et d'autres principes opposent à son action. Elle doit surtout se garder scrupuleusement de croire qu'il lui serait possible d'escalader le ciel et de détruire les lois éternelles de justice que Dieu a gravées dans la conscience de tous les hommes. La souveraineté du peuple doit rester une faculté humaine, parce que c'est dans la nature humaine qu'elle trouve son expression. C'est dire assez qu'elle a sa noblesse, sa grandeur, mais aussi un penchant à l'erreur, si ce n'est au préjugé et au parti pris. La modestie qui sied à toutes les conceptions de l'homme doit intervenir sans cesse pour tempérer ce qu'a de redoutable pour la liberté individuelle l'idée de la souveraineté populaire. M. Fagnet (1) a résumé ces réflexions de bon sens dans une formule saisissante : « *Une déclaration des Droits de l'homme devrait commencer par ces mots : « Il n'y a pas de souveraineté absolue ». Si elle ne part pas de ce principe, elle ne se comprend pas elle-même, et, par suite, elle se détruit... en s'édifiant* ».

(1) *Op. cit.*, p. 287.

TITRE II

LE SUFFRAGE UNIVERSEL. — LE FÉMINISME

CHAPITRE PREMIER

Du concept de l'égalité dans les démocraties

Dans la théorie du contrat social, les associés, étant, de nature, égaux entre eux, ont tous contribué pour une part égale à la formation du corps politique ou de l'Etat et, par suite, à l'institution de la souveraineté. Par conséquent, ils devront tous nécessairement avoir le droit de prendre une part égale à l'exercice de cette souveraineté. Ils sont, en effet, tous également « *membres du souverain* ». Tous libres et égaux antérieurement dans l'état de nature, ils ont simplement confirmé et presque *sanctifié* ces attributs par la « *sainteté du contrat social* ».

Nous noterons en passant que c'est donc dans le contrat social que nos ancêtres ont trouvé les deux premiers termes de la devise lapidaire de la Révolution : *Liberté, Egalité*. Le troisième terme : *Fraternité*, est un de ces mots qui naissent pour ainsi dire spontanément, comme l'expression d'un courant général de sentiments ou d'idées propres à de certaines époques. Celui-là avait jailli de ce fonds de sentimentalité dont le xviii^e siècle était si profondément imbu, et qui avait porté toutes les classes de la société à s'attendrir sur les vertus de ce frère aîné, « *le bon sauvage* », lequel avait su maintenir si haut l'ancienne excellence et l'honneur de la grande famille humaine.

Pour rester libres, les citoyens doivent donc participer à l'exercice de la souveraineté ; et, pour rester égaux, ils doivent y participer tous par parts égales. Par conséquent, le droit de suffrage dérive directement de la liberté des citoyens, et son *universalité* dérive de même de leur égalité. En un mot, le suffrage universel découle, comme une conséquence naturelle et nécessaire, du contrat social qui avait proclamé ces deux principes.

Le mot de *liberté*, que Rousseau avait magnifié dans son livre,

avait séduit la nation. Mais, dans la nation, il avait plus particulièrement enflammé la masse la plus illettrée, celle dont le temps et les facultés se trouvaient être le plus absorbés par les rudes ou les humbles travaux, celle, par conséquent, qui était le moins préparée à saisir des idées générales et à comprendre les conceptions politiques. A ces illettrés, la liberté était apparue comme un véritable mirage qui représentait à leur esprit naïf beaucoup plus la réalisation subite de leurs désirs matériels, que l'idée austère d'un droit nouveau. La liberté, pour leur entendement restreint, ne pouvait pas être cette conception idéale qui se borne à opposer l'indépendance humaine au poids énorme des nécessités physiques et morales de tout ordre qui continueront toujours d'enserrer notre volonté et nos actes. Ils ne comprenaient que la liberté intégrale : à savoir, le droit de ne plus obéir, ayant tant obéi déjà, le plus souvent sans raison, quelquefois même contre la raison ; le droit de ne plus rien payer au fisc, lui ayant déjà, au cours des siècles, versé tant de fois le capital avec le revenu ; enfin le droit de vivre au soleil, sans plus rien cacher de leur bien, comme ils avaient dû jusqu'ici le faire, de peur que l'agent du fisc, toujours aux aguets, ne l'aperçût et ne s'en emparât. La liberté, pour la masse, c'était le retour à une sorte d'état de nature, où l'on n'aurait plus connu ni gêne, ni frein, ni dépendance. Ceci c'était le désir instinctif des masses les plus nombreuses et les plus profondes de la nation, et elles y adaptèrent avec enthousiasme l'idée toute nouvelle de la liberté. Leurs notions à ce sujet n'allaient pas plus loin que leurs désirs, et tout le reste de ce qui pouvait être contenu dans ce beau mot les laissait absolument indifférentes. Elles ne se souciaient point du droit qu'elles allaient avoir de commander à tous au moyen de représentants, dont on avait bien soin de leur faire remarquer qu'ils ne seraient que des commissaires agissant en leur nom, sous leur contrôle direct, là-bas, dans le lointain, à Versailles ou à Paris, dans des lieux qu'elles ne connaissaient pas, dont tant de distance et tant de mauvais chemins les séparaient à jamais, et d'où si peu d'échos et si peu de gazettes leur parvenaient avec irrégularité et lenteur, alors que bon nombre des citoyens d'alors n'auraient même pas su les lire.

Mais il ne devait pas en être exactement de même pour le principe d'égalité qui venait d'être proclamé conjointement. Le

mot *égalité*, en sonnant agréablement aux oreilles du peuple, éveillait dans son esprit des idées fort précises et tout à fait concrètes.

Quand un homme est étroitement subordonné de naissance à un autre homme ; quand sa race est réputée inférieure à une autre race ; quand la condition de l'un est d'obéir en tout et pour tout à des privilégiés qui, pour avoir le droit de commander, n'ont pas même toujours besoin d'avoir raison, il est bien rare que l'inférieur, dans ses rêves les plus ambitieux, songe à s'élever jamais au-dessus de la condition même de ces privilégiés. L'égalité avec eux le satisferait et le flatterait infiniment. Egaliser les conditions a toujours été et sans doute sera toujours l'idéal de la partie inférieure de l'humanité. Il y a d'ailleurs lieu de noter que l'idée d'égaliser a ici un sens négatif qu'il est utile d'expliquer. En effet, ce n'est pas tant à leur propre élévation qu'à un simple nivellement général que les humbles aspirent. S'élever, se grandir soi-même demande des efforts, de la peine, une tension constante de la volonté et des nerfs, un but nettement déterminé et l'emploi des moyens qui y sont appropriés, bref un ensemble de facultés très rares et qui leur manquent très souvent. Il est bien plus simple de songer à faire descendre les autres à leur niveau. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi ? Est-ce que ceux qui s'élèvent au-dessus des autres ne sont pas des privilégiés ? Or, l'égalité justement n'admet point de privilèges : que ceux-là rentrent donc dans le rang d'où ils n'auraient jamais dû sortir ; et tous les hommes dès lors seront égaux.

Voilà bien le genre d'égalité que la plupart des démocraties comprennent et imposent. L'histoire du suffrage universel en est la démonstration. Chaque citoyen admet facilement que tous les autres citoyens exercent comme lui le droit de suffrage, mais il entend que les voix soient strictement égales. Peu d'autorité à chaque citoyen, mais à chaque citoyen une part égale d'autorité : tel est le principe que sous une forme plus saisissante traduit le dicton populaire : « *Je suis autant que toi ; je vau*x* autant que lui* ».

D'une façon générale cette conception de l'égalité, qui ne va pas sans une assez basse envie, est celle de la plus grande partie du peuple en France. Non seulement elle est généralement suivie

en politique, mais encore elle tend à s'introduire dans les questions ouvrières et dans la réglementation du travail. La tendance générale de la classe ouvrière, dans les syndicats, dans les congrès, chez les orateurs du parti, est de faire accepter des employeurs, pour l'organisation entière du travail, un minimum légal qui sera bientôt en même temps un maximum, c'est-à-dire une limite qu'il sera interdit de dépasser en aucun cas. Cette limite qui s'imposera aussi bien au patron qu'à l'ouvrier lui-même sera fixée par la somme minima de travail que pourra fournir, pendant la durée légale de la journée de travail, l'ouvrier le plus borné et le moins favorisé de la nature (1).

La masse ouvrière, comme autrefois la masse politique, répugne aux supériorités, et, pour en bien marquer sa haine, elle prétend sous l'égide de la force ériger de nouveaux dogmes intangibles, devant lesquels le monde devra se courber, et qui sont le minimum de travail et le minimum de salaire. Du travail aux pièces, du travail à la prime, du travail à la tâche, en un mot, de toute réglementation du travail où peut se mesurer et se manifester l'intelligence, ou l'habileté de l'ouvrier, on ne veut à aucun prix. Les ouvriers intelligents ou habiles sont très mal vus des théoriciens, des flatteurs et des paresseux de leur parti ; ce sont des ennemis dangereux, car ils font, dit-on, concurrence à leurs congénères. Il faut les forcer à ne pas déployer ces facultés volontairement acquises ou innées ; le niveau égalitaire doit les rabaisser aux côtés des moins favorisés et des plus faibles. Alors, nous assure-t-on, l'égalité régnera. Sans doute, mais c'est l'imbécillité qui fera la loi.

(1) M. Paul Pic, *Traité de législation industrielle*. — V. également les *Questions ouvrières*, publiées sous la direction de MM. Paul Pic et Justin Godart.

CHAPITRE II

**Qu'il y a une sorte d'égalité qui est légitime
et qui trouve son application dans le suffrage universel**

Il est à peine besoin de faire remarquer que nous avons jusqu'ici visé les excès d'application que l'on a faits du principe de l'égalité. Mais la pente est si glissante, en l'absence de tout contrepoids, qu'il est prudent d'avertir tout d'abord les enthousiastes du danger qu'ils courent, afin qu'ils s'en garantissent eux-mêmes et, du même coup, en préservent la société.

Disons-le sans plus tarder : l'égalité civile, c'est-à-dire l'égalité de tous les citoyens devant la loi et devant l'impôt, est un des principes les plus justes qui aient jamais été proclamés. Ni le christianisme le plus rigoureux, ni la philosophie la plus quintessenciée ne peuvent que s'incliner avec respect devant cette notion de suprême justice qui, du reste, ne leur est point étrangère comme origine. C'est en effet le christianisme qui le premier a apporté au monde cette idée sublime de l'égalité absolue de toutes les âmes et par conséquent de tous les hommes devant Dieu et en face des droits et des obligations de leur conscience. L'égalité civile, l'égalité des citoyens devant les droits et devant les charges de la société, devait découler de cette grande vérité, absolument à la façon d'un corollaire.

Le mérite de Rousseau fut de la proclamer l'un des premiers, et d'en réclamer la reconnaissance et l'application. Il eut presque la gloire de faire entrer ce principe dans la pratique; et si la Révolution s'est montrée une fois son disciple sagement inspiré, c'est le jour où elle a inscrit le principe de l'égalité dans la législation.

Mais, le principe proclamé, rien n'est encore achevé dans l'ordre politique; et, précisément lorsqu'on veut l'y appliquer, les difficultés commencent. La vie d'un peuple est, en effet, un tout excessivement complexe où mille forces concurrentes s'entrecroisent, s'influencent, se balancent ou se précipitent. Quand, dans cet organisme infiniment sensible, on prétend introduire un principe nouveau, il faut que le législateur agisse avec une déli-

catesse et un tact suprêmes. Car il y a une égalité qui ne viendra pas rompre l'harmonie sociale, et il y en a une autre qui y sera le pire élément de désordre. Autant l'égalité *civile* s'accorde avec une bonne et équitable législation, autant la chimère de l'égalité *absolue* apportera de troubles et d'agitations parmi les citoyens. Nous avons vu ce que c'est que l'égalité civile, qui n'est autre que l'égalité de tous devant la loi. Nous disons maintenant que l'égalité absolue est une chimère et une chimère dangereuse. On l'a expliqué bien souvent : l'égalité absolue ne suppose pas seulement l'*équivalence* des aptitudes, des talents et des fonctions, elle en suppose l'*identité*. Pour qu'elle pût exister, il faudrait que tous les hommes fussent entre eux totalement identiques. Or, cette identité ne se rencontre jamais. Les hommes ne sont pas des unités mathématiques, semblables et de même valeur, comme celles que l'on peut exprimer par les mêmes chiffres. Ils sont des unités *morales*, c'est-à-dire des *unités de pensée*, mais des *diversités de valeur*, qui varient et diffèrent infiniment.

Cette prodigieuse diversité de la personnalité humaine n'avait pas échappé à Aristote : « *L'Etat*, écrivait-il (1), *n'est pas une unité absolue, mais une collection d'individus* spécifiquement différents ». Toute conception politique qui voudra faire la synthèse exacte et fidèle de la nation saisie sur le vif, devra forcément s'écarter de la simplicité radicale qu'affectionnent les partisans de l'égalité absolue. Elle devra au contraire forcément être très complexe, très composée, très nuancée, tout en restant très harmonique. Car on ne saurait trop y insister : dans les sciences morales, c'est la simplicité des théories qui est toujours un signe de légèreté d'esprit, d'ignorance ou d'erreur, tandis que la complexité ordonnée et savante est l'image même de la réalité et l'indice de la vérité. Ainsi, l'enfant a une explication radicale et simple de toute chose, tandis que le savant, qui saisit l'enchevêtrement rebelle des effets et des causes, hésite avant de répondre, étudie, n'avance qu'à pas prudents dans ce dédale et paraît tout d'abord au vulgaire être « *ondoyant et divers* ».

« *On trouve simple, logique et radicale l'idée de l'égalité et de la démocratie absolues, résultant des doctrines de Rous-*

(1) *Politique*, t. II, ch. I^{er}, § 4.

seau, de sa conception de l'individu et de la société, dit M. Bry. On oublie que cette simplicité est la marque distinctive de l'enfance, que le progrès s'affirme par la variété des organes et des fonctions, par la division du travail, par l'harmonie des intérêts différents et des forces multiples. L'uniformité, en pareille matière, n'est que faiblesse, confusion informe et grossière, et aboutit à l'injustice, à la médiocrité et à la misère » (1).

Quoi qu'il en soit, le suffrage universel a apparu à la masse comme la conquête politique la plus précieuse des temps modernes, et comme la consécration éclatante de sa souveraineté. Aussi la démocratie en a-t-elle fait un véritable palladium. Le suffrage universel a non seulement ses fervents et ses enthousiastes, mais il a ses dévots; il a même eu ses martyrs. Il est certain qu'entre les mains d'une démocratie, il est un pouvoir redoutable.

Mais, pour que le suffrage universel fût la manifestation exacte, pondérée et sûre de la volonté nationale, il faudrait que tout le monde le considérât comme une obligation et une fonction sociales. Il y a lieu de regretter le délaissement où on le tient dans de certaines classes de la nation. Cette indifférence coupable est, — et dans les mêmes classes, — une forme renouvelée de l'absentéisme, un absentéisme politique causé par l'égoïsme, le dilettantisme, l'esprit de fronde, l'entêtement et les courtes vues de l'esprit. Il y a lieu de regretter que le devoir social, à l'heure où l'histoire se présente à l'un de ses tournants les plus dangereux, n'ait pas plus de prise ni sur l'intelligence, ni sur le patriotisme, ni même sur les intérêts bien compris de tant de milliers d'électeurs. Il faudrait qu'aucun citoyen n'ignorât plus que tout homme, quels que soient son rang, sa situation, sa fortune, est un membre participant de la grande famille nationale, et qu'à cause même de cette dignité et des devoirs qui lui incombent, il ne devrait jamais désertier son poste de conseil et d'action. De son propre gré, ou bien contraint et forcé, puisqu'il vit sur le territoire français, il contribue par son travail, par ses capitaux, par l'exercice de ses facultés, à l'enrichissement, au bien-être,

(1) *Le Contrat social et son influence sur les idées politiques modernes*, Bullet. du Comité des travaux historiques et scientifiques, Paris, 1898, p. 34.

au progrès intellectuel et moral de la nation. Il est enfin assujéti aux taxes pécuniaires et à l'impôt du sang.

Son intérêt bien entendu, en dehors même de tout patriotisme désintéressé et noble, est donc qu'il ne se désintéresse pas de la chose publique qui est sienne par tant de côtés. Mais il y a plus, et ce serait tout à l'honneur de son libéralisme et de son dévouement, qu'il apportât, quand ce ne serait que par solidarité sociale, sa pierre, si minime fût-elle, aux travailleurs politiques qui, en dressant un édifice à la liberté, barrent du même coup la route au despotisme arbitraire, l'ennemi commun.

CHAPITRE III

Des raisons d'être de la loi de la majorité

Le suffrage universel est donc l'organe de la souveraineté populaire, le truchement par lequel la volonté nationale se manifeste.

Mais ici une question intéressante se pose à l'esprit : pour que le suffrage universel puisse faire la loi, faudra-t-il exiger l'unanimité des suffrages, ou se contenter simplement de la majorité ? Voici comment Rousseau a examiné le problème : « *Tant que plusieurs hommes réunis se considèrent comme un seul corps, ils n'ont qu'une seule volonté qui se rapporte à la commune conservation et au bien-être général* » (1). Le résultat du vote est donc de grouper l'unanimité des votants. Cela est forcé, puisque le premier qui propose une loi « *ne fait que dire ce que tous ont déjà senti* » (2).

Mais, continue Rousseau, « *quand les intérêts particuliers commencent à se faire sentir et les petites sociétés à influencer sur la grande, l'intérêt commun s'altère et trouve des opposants ; l'unanimité ne règne plus dans les voix ; la volonté générale n'est plus la volonté de tous ; il s'élève des contradic-*

(1) *Contrat social*, p. 181.

(2) *Ibid.*, p. 186.

tions... » (1). Alors la question de l'admission de la simple majorité se pose dans toute sa force : la majorité doit-elle faire la loi à la minorité, et, si elle le doit, quelles en sont les raisons ?

En dehors du pacte social qui exige nécessairement l'unanimité des adhérents, « *la voix du plus grand nombre*, d'après Rousseau (2), *oblige toujours tous les autres; c'est une suite du contrat même. Mais on demande comment un homme peut être libre et forcé de se conformer à des volontés qui ne sont pas les siennes? Comment les opposants sont-ils libres et soumis à des lois auxquelles ils n'ont pas consenti?* ».

La question dans ces termes est mal posée, au dire de Rousseau. Quand on demande au peuple de voter une loi, assure-t-il, on ne lui demande pas précisément s'il approuve ou s'il repousse le projet ; on lui demande simplement si ce projet de loi est ou n'est pas conforme à la volonté générale. Or cette volonté générale est la sienne, bien qu'il puisse ne pas s'en douter encore. Le passage entier est à citer : « *Chacun en donnant son suffrage dit son avis là-dessus, et du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale. Quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étais trompé et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas. Si mon avis particulier l'eût emporté, j'aurais fait autre chose que ce que j'aurais voulu; c'est alors que je n'aurais pas été libre* » (3).

Cette explication infiniment subtile est basée tout entière sur la théorie du contrat social aujourd'hui abandonnée. Aussi est-elle délaissée complètement de nos jours, à l'exception toutefois des milieux jacobins qui l'adoptent encore, parce qu'ils y trouvent une justification fort commode du despotisme.

En général, on ne donne pas actuellement une explication métaphysique de la loi de la majorité. On admet la nécessité de celle-ci en l'absence de l'unanimité qui reste toujours l'idéal. C'est, du reste, une nécessité purement contingente, à laquelle l'on se rend, faute uniquement d'en connaître une autre qui serait préférable.

(1) *Contrat social*, p. 187.

(2) *Ibid.*, p. 186.

(3) *Ibid.*, p. 187.

Toutefois, certains auteurs, et des plus considérables, trouvent des raisons abstraites en faveur du régime majoritaire : « *La loi de la majorité est une de ces idées simples qui se font accepter d'emblée ; elle présente ce caractère que d'avance elle ne favorise personne et met tous les votants sur le même rang* » (1).

M. Duguît est d'un avis entièrement contraire à celui de M. Esmein : « *C'est précisément parce qu'elle est une idée simple que la loi de la majorité nous paraît très sujette à caution... Elle aboutit à l'oppression d'une partie de la nation par l'autre, sous ce prétexte que cette dernière compte quelques voix de plus que l'autre* » (2).

En dehors de la doctrine, et dans le monde des politiciens, on ne cherche pas à légitimer la loi de la majorité autrement que par le respect qui serait dû à la force dont elle est l'une des manifestations. La force est, en effet, la divinité brutale qui plaît tant au peuple et qui préside à l'Evolution par les phénomènes nécessaires et fatals du déterminisme. Au fond, ce n'est toujours que le prolongement de la doctrine de Jurieu : « *Le peuple est la seule autorité qui n'ait pas besoin d'avoir raison pour valider ses actes* ». Il suffit qu'en fait il soit assez fort pour les exécuter. Que les faibles s'inclinent donc sans murmurer devant les puissants. Que les vaincus s'effacent respectueusement devant les vainqueurs.

Ainsi, cette sombre et rude théorie de la souveraineté absolue qui, en passant par Rousseau, et en remontant aux Calvinistes du xvii^e siècle, trouve son origine dans l'antiquité païenne, aboutit, au commencement du xx^e siècle, au culte du *fatum* antique et de la *nécessité*, qui fait le fond du paganisme. Nous n'exagérons pas, et que l'on en juge : voici un article qui a paru (n^o du 11 décembre 1878) dans un des grands journaux d'alors, « *La Marseillaise* », et qui traduisait parfaitement la doctrine acceptée par tout un parti : « *Le nombre est la loi suprême des démocraties, loi inexorable, loi terrible, loi fatale parfois, mais loi fondamentale qu'on ne peut ébranler. La loi du nombre peut*

(1) Esmein : *Droit constit.*, p. 225.

(2) Duguît : *Droit constit.*, p. 358. — Cf. Adolphe Prins, *De l'esprit du gouvernement démocratique*, p. 97 et s.

avoir des conséquences illogiques et choquantes. La masse est sujette à l'entraînement, à l'engouement irréfléchi ; elle peut, comme l'insensé ou comme l'enfant, se blesser de ses propres mains, elle peut courir à l'abîme qu'elle-même a creusé ». Ainsi parlait ce journal qui a eu, comme d'autres, de nombreux lecteurs et son heure de célébrité. Mais écoutons la suite : « *Qu'y faire ? Le nombre est tout : il est notre arbitre, notre règle, notre code. Il ne saurait avoir tort. Rien ne peut prévaloir contre lui. Il est notre dieu à tous, un dieu éternellement juste, éternellement parfait. C'est absurde dans bien des cas, mais cette absurdité fait notre force ».* La lecture de cet article nous a entraîné à reproduire ces réflexions de M. Jules Lemaître (1) : *De là peut-être son attrait [de Rousseau]. Outre qu'il avait du génie et, au plus haut point, le don de l'expression, l'humanité est telle que c'est peut-être la part de l'absurdité qui est dans son œuvre, qui a permis à Rousseau d'exercer une si prodigieuse influence. On allait vers lui à cause de sa déraison brillante et émue de poète dialecticien, à cause des singularités et des contradictions mêmes de sa personne et de sa vie, à cause de la vibration délirante que son âme malade communiquait à ses livres. Oui, l'attrait de Rousseau, c'est souvent le « mystérieux attrait de l'absurde ». Car l'absurde a son attrait en tant qu'il offre à la sensibilité l'image subtile et grossière d'une facile revanche contre ce qu'il y a de pénible dans la réalité ».*

Mais que penser d'un système politique, que penser d'un parti dont on dit que c'est son absurdité qui fait sa force ? et n'est-ce pas se jouer étrangement du peuple que de venir cyniquement déclarer que les électeurs ne sont que des chiffres sans aucune valeur morale, que les habiles alignent et disposent à leur gré, afin d'en dégager des opérations fructueuses ? Si nous avons fait, dans une certaine mesure, état de ces quelques lignes d'un journal à grand tirage, ce n'est pas seulement parce qu'elles renferment la doctrine chère actuellement à la masse, mais aussi parce qu'elles sont la reproduction presque littérale de certains passages de Rousseau. On sait qu'il parle notamment de « *la multitude aveugle qui souvent ne sait pas ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon* ». Et pourtant, d'autre part, il

(1) V. *Revue hebdomadaire*, 13 avril 1907, p. 199.

n'hésite pas à la déclarer souveraine et à proclamer que *sa volonté est toujours droite*. Entre ces prémisses et cette conclusion n'y a-t-il pas place à une espèce d'absurdité ? Aussi, certains ont-ils pensé que, dans ses heures de franchise ou de découragement, Rousseau regardait la multitude comme une simple machine inconsciente, dont la fin finale est d'émettre des votes valables, parce que ses votes seraient comme la résultante instinctive de la force éternelle qui régit l'univers : *vox populi, vox Dei*.

Notons que ce que nous trouvons regrettable ici, c'est que Rousseau, dans cette théorie ainsi que dans bien d'autres, ait si manifestement dépassé la mesure, et ait poussé jusqu'à l'excès sa conception. Il est certain qu'au point de vue du bon sens et de la raison le nombre est loin d'être une quantité négligeable. Il est au contraire toujours un indice précieux et dont il faut tenir le plus grand compte, surtout quand il s'agit de la confection des lois. A lui seul il est un signe de l'état moral et mental des foules ; il est une résultante logique de mille causes profondes et de certaines forces cachées ; il marque au dynamomètre social la durée et l'intensité des courants qui meuvent les peuples et dont la source souvent n'est autre que l'impulsion instinctive de la conscience nationale. Il vaut mieux tenir compte de ces courants avant qu'ils aient remonté à la surface et qu'ils entraînent et détruisent tout l'édifice de la législation. Il y a des mouvements nationaux contre lesquels il est impossible de gouverner.

Mais s'il faut, en politique, en tenir largement compte, ce n'est pas parce qu'ils seraient absurdes, loin de là. Dans ce cas, le devoir rigoureux de tout homme d'Etat, vraiment digne de ce nom, serait de s'y opposer et de les refouler avec toutes les forces que la raison, le patriotisme et la liberté mettent aux mains des gouvernants pour le bien suprême de la nation.

C'est bien au contraire à cause que leur généralité, leur constance, leur ampleur semblent traduire un état profond de la conscience populaire, un idéal conforme aux grandes idées d'humanité ou de justice, qu'on doit leur faire une place proportionnée à ces causes dans la législation positive d'un pays.

Mais, après avoir admis ce principe de raison et d'équité, il faut aussi se garder d'oublier que, de l'avou même de ses plus enthousiastes partisans, le nombre n'est point infaillible, qu'il est sujet à l'erreur, comme le reste des choses humaines, et

qu'il peut être largement influencé par les préjugés, les partis pris, l'engouement et l'entraînement irréflecti des foules.

Enfin, on devra se souvenir qu'il n'est pas l'unique élément d'une saine politique. Il y a, en politique, bien d'autres principes tout aussi respectables et qui, comme lui, ont droit d'avoir voix au chapitre. Au-dessus de la volonté, si générale qu'elle soit, il y a le droit (1); et au-dessus de la souveraineté du peuple, il faut placer et maintenir énergiquement les droits de l'homme, droits primordiaux et véritablement sacrés, ceux-là.

En d'autres termes, il faut admettre que le nombre *ne crée jamais le droit*, et que moins encore il ne peut le détruire. La majorité, en droit, ne sera jamais *respectable*, pour la minorité comme pour l'ensemble des citoyens, que si elle est vraiment *indicatrice du droit*. Hormis ce cas, elle sera toujours la simple mais redoutable manifestation de l'erreur qui s'impose sous l'appareil écrasant de la force : « *Il n'y a pas de droit contre le droit* », selon la parole éternellement vraie de Bossuet, qu'il faut opposer à la formule (2) de la barbarie, laquelle ne pourra jamais avoir que des triomphes passagers : « *la force prime le droit* ».

Mirabeau avait sur ce point important une opinion bien arrêtée. En pleine Constituante, il osa attaquer la loi du nombre et avec elle l'autorité, encore presque contemporaine, de Rousseau : « *Une opinion*, proclamait-il, *fût-elle celle du plus grand nombre, n'a pas le droit de dominer; il n'y a de dominant que le droit de chacun; tout le reste y est soumis* » (3).

Il faut malheureusement avouer que cette discussion, toute importante qu'elle soit, reste surtout une discussion théorique. La répartition exacte qu'il faudrait faire en pratique entre les votes qui seraient fondés en droit, et ceux qui ne le seraient pas, présente une telle impossibilité matérielle, que force est bien, faute de mieux, de s'en rapporter à cet expédient empirique qu'est la loi du nombre, et de décider que, jusqu'à nouvel ordre, c'est la majorité des suffrages exprimés qui est *censée* interpréter le droit, et qui fait la loi.

(1) Beudant, *Le droit individuel et l'Etat*, p. 167.

(2) Répétée par Bismark qui a avoué lui-même se l'être appropriée.

(3) Séance du 28 août 1789.

CHAPITRE IV

Développement historique du suffrage universel

L'histoire nous apprend cependant que le suffrage universel, ainsi qu'il eût été logique, n'est pas sorti tout d'une pièce du principe de l'égalité, après que celui-ci fut proclamé et pleinement reconnu, et l'on sait quelles vicissitudes il dut traverser avant d'être adopté en France : « *Le suffrage universel, dit M. Boutmy (1), s'est établi en France par un hasard en 1848, mais il a été conquis réellement par un progrès ininterrompu, par une transformation profonde... On ne saurait trop y insister, le suffrage universel n'est pas du tout un droit absolu, un droit qui se révèle peu à peu dans sa vérité transcendante, qui est de tous les temps ; il est un droit qui se forme, une vérité qui se modèle avec plus ou moins d'exactitude sur les besoins et les capacités des hommes. Ce droit et son principe, la souveraineté du peuple, procèdent de l'expérience, ils n'ont d'autorité, de nécessité que celle qui résulte des faits constatés. Le suffrage universel n'est pas l'étoile dont la lumière devient visible à un jour donné, grâce au perfectionnement du télescope, et qu'on s'en veut de ne pas avoir aperçue plus tôt, car elle brillait depuis longtemps dans les espaces ; c'est comme un point lumineux, qui a sa cause dans la société où il a commencé à se former et a pris lentement consistance, avant de se réfléchir dans le droit électoral* ».

La Constituante institua tout d'abord le suffrage à deux degrés ; c'est ainsi que la Constitution de 1791 confiait aux assemblées primaires le soin de nommer *un électeur à raison de cent citoyens*, et les électeurs étaient chargés d'élire les députés au Parlement.

La Constitution de 1793 fait disparaître le suffrage à deux degrés, et abolit toutes les restrictions formulées antérieurement. La loi du nombre s'affirme alors nettement dans cette maxime : « *La population est la seule base de la représentation natio-*

(1) *Etudes politiques*, p. 84-85.

nale ». Mais la Constitution de 1793 ne fut jamais appliquée ; et la Constitution de l'an III, reprenant les principes adoptés en 1791, rétablissait le suffrage indirect et restreint. Toutefois, en l'élargissant sensiblement, elle le rapprochait presque du suffrage universel.

Enfin la Constitution de l'an VIII établit le suffrage universel à la base de la consultation nationale, mais beaucoup plus comme une apparence que comme une réalité. En effet, les électeurs n'*élistaient* plus de candidats, ils ne faisaient plus d'*élus* ; ils ne nommaient même plus d'électeurs du second degré ; leur rôle était infiniment plus platonique ; il n'était même plus que platonique ; ils se bornaient à donner de simples indications, puisqu'ils ne présentaient plus qu'une liste de noms beaucoup plus nombreux que les candidats à nommer ; c'était parmi les noms de cette liste que le Sénat ou le Premier Consul faisaient le choix véritable et définitif. Le système fut conservé avec de très légères retouches pendant tout le premier Empire. On voit qu'il y avait loin de ce système au suffrage universel. Aussi M. Esmein (1) n'a-t-il pas craint de n'y voir qu'une « comédie électorale ».

Avec la Restauration, nous notons un véritable progrès : le suffrage politique devient électif, c'est-à-dire qu'enfin les électeurs *élisent* les députés ; mais en même temps il devient censitaire ; l'idée directive fut d'en remettre l'exercice uniquement aux citoyens les plus favorisés de la fortune, à ceux qui payaient un cens très élevé, — et particulièrement aux grands propriétaires fonciers, — effet inattendu de la vieille persistance de l'atavisme féodal.

Partant de ce principe, la loi de 1820, pour accorder la prépondérance incontestable à ces derniers, institua le système du *double vote*, grâce à quoi les électeurs les plus imposés des *grands* départements figuraient *deux* fois sur la liste électorale, scindée à cet effet en deux tronçons. Grâce à ce sectionnement, leurs deux voix ne s'additionnaient jamais dans la même élection, mais l'une des deux contribuait à élire avec les voix des autres électeurs ordinaires un premier député ; et leur seconde voix, additionnée avec les secondes voix des électeurs également privilégiés du même département, contribuait à élire un deuxième

(1) *Op. cit.*, p. 291.

député. Cette tentative de *vote plural* est curieuse à signaler, car elle devait rester l'exemple unique dans la législation électorale française.

Supprimant le double vote, le gouvernement de Juillet, par la loi du 19 avril 1831, conserva le système censitaire. Mais il l'élargit en le rapprochant sensiblement « *des degrés inférieurs de l'échelle sociale* ». Il tendit à faire passer la prépondérance aux mains des classes moyennes et des citoyens enrichis, c'est-à-dire aux mains de la bourgeoisie. C'était là une véritable étape vers l'établissement définitif du suffrage universel. Cela est si vrai que, depuis lors, le Quatrième-Etat ne cessa d'en réclamer énergiquement la réalisation. L'incessante agitation qui en fut la conséquence devint même le mal chronique de la Monarchie de Juillet, celui qui devait bientôt la terrasser. L'on sait que M. Guizot se refusait obstinément à toute modification même légère du système électoral. La grande bataille eut lieu à propos d'une proposition pourtant fort modérée de M. Duvergier de Hauranne, que M. Guizot repoussa au nom du gouvernement. Répondant aux discours de Lamartine et de M. Dufaure, M. Guizot crut pouvoir prononcer une phrase qui lui paraissait être prophétique, mais à laquelle un avenir tout proche devait donner un cruel démenti : « *Il n'y a pas de jour pour le suffrage universel, il n'y a pas de jour où toutes les créatures humaines, quelles qu'elles soient, pourront être appelées à exercer les droits politiques* » (1). La résistance obstinée du gouvernement ne devait pas tarder beaucoup à amener l'effondrement de la Monarchie de Juillet.

La première fois que le suffrage universel fut proclamé en France, ce fut, en effet, à bien peu de temps de là, en 1848. Il fut proclamé par le Gouvernement provisoire en vue des élections à l'Assemblée constituante. Inscrit depuis lors dans la Constitution de 1848, il fut organisé par la loi électorale du 15 mars 1849. Le suffrage universel entraît désormais à titre définitif dans nos institutions, malgré une tentative régressive, qui échoua, en 1850.

Depuis ce moment jusqu'à nos jours, on peut dire que le suffrage universel a été l'un des dogmes de la doctrine républi-

(1) Guizot, *Histoire de mon temps*, t. V, p. 383.

caine : pas une fraction du parti qui ne l'ait d'emblée consacré comme tel. C'a été et c'est encore la vérité intangible hors de laquelle il n'y a pas de salut.

Nous avons pourtant vu précédemment qu'en politique, comme dans les autres branches de la science sociale, il n'y a pas et il ne peut pas y avoir autre chose que des *lois*. Les dogmes ne sont admissibles que dans les religions révélées, parce que la Révélation est seule capable de nous dévoiler l'Absolu.

Au contraire, les conditions sociales et politiques d'une nation donnent simplement à l'autorité une forme adéquate momentanément à ces conditions. C'est ainsi que le suffrage universel est un simple produit historique, et, comme tel, reste soumis aux variations futures de l'histoire sur lesquelles il continuera de se modeler exactement. Tout ce que l'on peut constater avec certitude, c'est que l'ensemble des conditions sociales dans tous les pays est présentement on ne peut plus favorable à la cause du suffrage universel ; et l'on peut affirmer, sans craindre d'être démenti, que sa nécessité se dégage à peu près partout comme l'une des lois les plus indiscutables des sociétés modernes. Les événements retentissants dont la Russie et, il y a quelques mois à peine, la Turquie, ont été le théâtre, sont une preuve éclatante de la vérité de ce que nous avançons. Aussi, sans être prophète le moins du monde, peut-on augurer, avec infiniment de vraisemblance, qu'il ne se passera pas longtemps avant que le suffrage universel soit le mode de votation unique chez tous les peuples civilisés. « *Le suffrage universel*, dit M. Esmein (1), *idée simple, traduction d'un sentiment de justice instinctive, agit presque de nos jours avec l'universalité et la fatalité des forces naturelles* ».

Mais, de ce que justement l'état actuel de la civilisation impose le suffrage universel comme une conséquence pour ainsi dire nécessaire, il suit que, si la civilisation poursuit un nouveau stade, le suffrage universel très certainement devra se modifier lui-même pour y garder une forme appropriée. Ceci revient à dire qu'il n'est très probablement pas définitif ni immuable, et qu'il pourra prendre d'autres modalités que peut-être nous ne soupçonnons même pas. Sinon, si l'on veut s'obstiner à en faire un

(1) *Op. cit.*, p. 307.

dogme, on devra se résigner à nier le mouvement dans le monde moral et social, et ne l'admettre, comme un axiome incontesté, que dans le monde physique. Or, tout nous prouve que le monde social et moral évolue tout au moins entre de larges limites, tout comme la matière. Après un cheminement progressif et continu, il survient une nouvelle poussée à laquelle une autre encore succède, sans que le progrès général soit jamais interrompu ; car l'univers entier, jusque dans ses moindres parties, au moral comme au physique, est incontestablement animé par un *dynamisme* dont les effets tombent sous nos sens ; et l'on ne peut sincèrement ici concevoir le statisme que comme un point mort d'infiniment peu de durée par rapport au cycle total. Autrement, on serait bien forcé d'y voir ce temps d'arrêt qui précède de si peu l'irréversible décomposition des organes et la destruction des forces de la vie.

M. Boutmy, dans ses « Etudes politiques », a savamment et longuement analysé les causes profondes qui, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, ont préparé, puis fait apparaître, par de lentes et progressives manifestations, d'abord la théorie de la souveraineté, puis le droit de suffrage politique. Après avoir démontré que le suffrage universel est venu à son heure, il explique qu'à l'instant actuel il se trouve être la seule solution possible et même nécessaire, étant données les conditions sociales et politiques du temps présent. Il est, d'après lui, par un certain côté l'expédient du moindre mal, et, par un autre, le corollaire obligé de l'idée de justice. En effet, il est juste qu'étant assujéti à toutes les charges publiques, chaque citoyen participe individuellement à l'expression de la volonté nationale et à l'élection des autorités qui répartissent les charges publiques et ont, d'autre part, la mission redoutable de sauvegarder l'honneur en même temps que l'intégrité de la patrie. Dans ces conditions le droit de suffrage est un droit et aussi un devoir.

On ne peut, ainsi que nous l'avons déjà expliqué, on ne peut que déplorer que de certains citoyens se désintéressent des élections et de l'obligation de voter. De quelque prétexte spécieux qu'ils cherchent à couvrir leur indifférence ou leur lâcheté, ils portent en eux-mêmes une tare irréversible et honteuse : ils sont les *eunuques* de la politique.

CHAPITRE V

Justification du suffrage universel

On reproche souvent au suffrage universel le fait de s'être trop étendu par la base et de s'être ainsi ouvert aux prolétaires, lesquels n'auraient, dit-on, ni le temps, ni les facultés nécessaires pour prendre part à la direction des *affaires publiques*.

Ainsi posée, reconnaissons-le tout de suite, l'objection ne porte pas, car justement les meilleurs esprits se sont toujours formellement refusés à étendre le suffrage universel à la direction ou à la gestion des *affaires publiques*. En effet, les affaires publiques sont exclusivement le fait de trois agents strictement déterminés, qui sont le gouvernement, l'administration et le parlement ; et la meilleure réponse qu'on puisse faire à l'objection précédente est la pratique du régime parlementaire, puisque précisément elle retire les affaires publiques au peuple, pour en remettre le maniement à ce qui dans la nation représente vraiment la tête pensante, la faculté sociale qui réfléchit, combine et coordonne, veut, décide et exécute au nom et à la place du peuple. Ce dernier, dans le régime représentatif et particulièrement dans le régime parlementaire, n'a jamais à intervenir dans la discussion des lois, dans la direction de la politique journalière ou de la politique générale, dans la gestion et l'administration des intérêts matériels et moraux du pays, autrement que par le choix des représentants qu'il élit à ces fins. A ceux-ci seuls l'étude et l'examen approfondi de la législation, la connaissance des ressorts cachés et des rouages multiples, la réflexion, la discussion et, s'il se peut, les vues profondes et les grandes pensées.

Le suffrage universel ne tend donc pas à un autre résultat, actuellement, qu'à celui d'élire des représentants. Là se borne son rôle, et là également l'effort du citoyen. Or, pour remplir cet office du citoyen, pour faire choix d'un candidat, M. Boutmy estime avec beaucoup de raison qu'un ouvrier se trouve être aussi qualifié que le premier bourgeois venu. Celui-là l'est même infiniment plus que le fils de famille qui gaspille dans l'inconduite son patrimoine et sa dignité, car le travail, quel qu'il soit,

le plus humble au même titre que le plus transcendant, a une vertu morale immense, que le christianisme s'est plu à glorifier en le proclamant l'accomplissement de la Loi.

Ce serait d'ailleurs une grave erreur de croire qu'entre ces deux classes la différence intellectuelle soit grande et même bien marquée. En général, absorbé tout entier par le souci de ses affaires, c'est-à-dire par son intérêt le plus égoïste, y concentrant toutes ses facultés en vue d'un gain purement personnel, le bourgeois méprise dédaigneusement tout ce qui n'est pas son avantage matériel immédiat. Il est exactement aux affaires ce que le paysan est à la terre, c'est-à-dire qu'il y est attaché par toutes les fibres de son être ; et la plupart du temps il ne déploie pas une plus grande somme d'intelligence dans sa boutique, que celui-là dans son champ : la routine y est généralement la même ; il a en tout cas la même absence et la même *incompréhension* des idées générales, les mêmes vues bornées à son seul intérêt, l'envie et la haine du concurrent, et un seul culte qui est celui du succès. Pour lui la politique fait partie de ces notions générales où il ne se sent guère en goût ni en état de s'aventurer, parce qu'il lui faudrait des études et des connaissances préalables, qui lui manquent, et surtout une souplesse et une étendue d'esprit qu'il n'a pas. Certainement, son rôle dans la société moderne est utile. Il a une fonction sociale *instinctive*, c'est-à-dire une fonction dont sans doute il n'a pas une conscience bien nette, mais qui concourt *par surérogation* à l'intérêt général du pays. Il est à la nation ce que la fourmi est à la fourmilière : une fourmi pourtant moins désintéressée et qui, songeant uniquement à soi, apporterait par le surplus de ses approvisionnements un certain bien-être involontaire à la communauté.

Aussi arrive-t-il que, lorsqu'il est appelé à donner son suffrage, il ne peut que s'en référer uniquement à l'esprit de sa caste, et il vote d'instinct pour le candidat qui lui paraît être le plus capable de maintenir, avec le régime existant, le bon état général des affaires et la tranquillité du négoce. « *La majorité des bourgeois*, explique M. Boutmy (1), *comme la majorité des ouvriers, ont généralement à voter pour quelqu'un qu'ils n'ont jamais vu, qu'ils ne connaissent que par ce qu'ils en ont entendu*

(1) *Op. cit.*, p. 95 et 96.

dire, par ce que leur en ont appris les journaux sur sa personne et ses opinions, tout au plus par son rapide passage sous le gaz d'une réunion publique. Le bourgeois n'en sait pas là-dessus plus que l'ouvrier, et leur ignorance à tous les deux est une raison de croire qu'on n'a pas fait un grand et signalé progrès en substituant l'élection à l'antique tirage au sort. La différence entre eux, qu'on le remarque, n'est point de l'ordre intellectuel, elle est de l'ordre sentimental, elle consiste principalement dans les préoccupations intéressées, dans les passions égoïstes avec lesquelles chaque citoyen s'acquitte d'un office public, l'office d'électeur ».

Il est curieux de noter que, dans les anciennes cités grecques, que Rousseau nous donne si souvent en exemple, parce qu'il y voit le prototype de la liberté et l'idéal où nous devons tendre, « *le système qui gagne et qui prévaut à mesure que la démocratie se développe, ce n'est pas l'élection, c'est le tirage au sort. C'est par le tirage au sort que se recrutent, au temps de Périclès, l'Archontat et le Sénat, autrefois électifs. Presque toutes les fonctions civiles étaient dans le même cas; il n'y a d'exception que pour les fonctions militaires; c'est un changement inverse de celui qui s'est opéré dans nos démocraties modernes* » (1).

Ce changement, du reste, s'est produit d'une façon tout à fait normale et paisible; il n'a nécessité ni occasionné aucune révolution; les mœurs y amenèrent tout doucement et s'y accoutumèrent de même. Est-ce qu'à notre époque il n'y aurait pas, dans l'indifférence grandissante, qui fait de plus en plus le vide autour de nos scrutins, comme un lointain prodrome d'un état d'esprit analogue? On ne saurait dire. En tout cas, la doctrine doit plus que jamais se montrer prudente et, contrairement à ce qu'on voudrait dans les milieux populaires, se garder d'affirmer que, dans la forme que nous lui connaissons et que nous pratiquons, le suffrage universel soit un dogme.

(1) Boutmy, *op. cit.*, p. 20.

CHAPITRE VI

Du féminisme

Un dernier point que Rousseau n'a ni traité, ni même indiqué, se présente naturellement à la pensée, lorsqu'on étudie le suffrage universel : Le suffrage universel sera-t-il véritablement universel, tant que les femmes en demeureront exclues ? Et d'abord pourquoi a-t-on jusqu'ici exclu les femmes de l'exercice du suffrage universel ?

Ce serait évidemment sortir du cadre que nous nous sommes fixé, que de nous étendre longuement sur cette question. Il suffira que nous l'indiquions et que nous donnions simplement à ce sujet notre impression personnelle.

A notre sens, toutes les raisons que l'on a fournies jusqu'à présent pour justifier cette exclusion des femmes, telles que « *l'attribut du sexe* », la division des fonctions domestiques et sociales, l'inaptitude politique, et d'autres encore, nous paraissent être des arguments puisés dans le fait brutal lui-même, beaucoup plus que dans la raison. La femme est et demeure exclue du suffrage politique, non pas parce qu'elle y est inapte ou parce qu'elle est incapable, mais parce qu'elle est *la femme*, c'est-à-dire l'être le plus faible, que l'homme autrefois avait commencé par réduire en esclavage, pour en faire uniquement sa chose, comme fait encore l'Arabe actuellement, ne lui assignant que deux fonctions au monde : le plaisir du maître et la bonne tenue de la maison.

Le christianisme a relevé la femme de cet état de déchéance ; il a fait d'elle, par son âme, l'égale de l'homme, et par le mariage sa compagne. Les droits de sa dignité et de sa conscience sont les mêmes exactement que ceux de l'homme, et l'on peut lui appliquer la paraphrase de ce texte célèbre : « *rien de ce qui est humain ne lui est étranger* ». Il n'y a donc pas de raisons plausibles pour que la loi écarte encore longtemps de la consultation nationale des êtres doués comme nous du libre arbitre, et qui remplissent à côté de nous, dans la société, des fonctions essentiellement utiles et même primordiales, comme sont, par

exemple, la maternité et l'éducation des enfants. Cette dernière fonction, pour différente qu'elle soit de celles qui sont dévolues plus particulièrement aux hommes, n'en demande pas moins une somme considérable d'énergie, d'intelligence et de dévouement. C'est là une fonction éminemment sociale, une véritable fonction nationale.

D'autre part, la femme est, comme l'homme, soumise à toutes les charges pécuniaires; et, autrement que l'homme, mais bien plus souvent même que l'homme, elle paie aussi l'impôt du sang. La femme, *créatrice d'humanité*, a donc là encore une fonction sociale au premier chef, une fonction d'autant plus haute que, devant les désertions systématiques et les hontes de l'égoïsme, il y a une noblesse vraiment volontaire à l'accomplir et à suivre la loi.

Il n'est donc pas juste de dépouiller la femme du droit légitime de faire entendre directement sa voix, lorsque le peuple, dont elle fait partie, est consulté sur les questions qui intéressent toute la nation. Qu'on ne l'oublie pas : toutes les lois, tous les actes de gouvernement ou d'administration : impôts, tarifs de douane, règlements du travail et de l'industrie, règlements de police et d'hygiène, politique sociale, politique religieuse, intéressent évidemment la femme autant que l'homme; la paix même et la guerre lui importent presque tout autant. Il n'y a pas longtemps que les horreurs de la dévastation par les armées ennemies, le sac des villes et les outrages bien souvent portés à leur honneur, faisaient des femmes d'un pays les victimes directes de la guerre. Si, tout récemment, on a réussi à en humaniser un peu les lois, ne faut-il pas néanmoins ajouter que les souffrances morales, qui resteront toujours leur lot, égalisent presque la répercussion douloureuse, qui les frappe, avec les atteintes mêmes qui déciment les combattants? L'écart numérique entre les décès masculins et féminins, pendant la guerre de 1870-1871, a été beaucoup plus faible, en France, qu'on n'aurait été tenté de le supposer, à envisager la mortalité considérable fournie, du côté masculin, par les champs de bataille. Mais les privations, les secousses morales et les maladies, trouvant chez la femme un terrain moins résistant et moins énergique, avaient dû tendre à rétablir jusqu'à un certain point l'équilibre.

Alors, si toutes ces considérations sont exactes, comme nous

le croyons, pourquoi s'obstine-t-on à ne jamais consulter les femmes sur tant de questions qui les intéressent si personnellement et si profondément ? Et qu'on remarque qu'il ne s'agit pas de faire des femmes : ou des sénateurs, ou des députés. A défaut d'arguments extrinsèques actuellement suffisants, la pudeur seule des femmes, prises dans leur ensemble, s'opposerait encore longtemps à ces exhibitions publiques ; et la femme en général a un sens trop pratique pour ignorer que la pudeur fait sa plus grande force et sa grâce la plus originale. La vraie place de la femme sera toujours, espérons-le, à son foyer. Mais, encore une fois, pourquoi ne lui serait-il pas permis de témoigner dans le secret et dans le décorum du vote sa volonté d'être humain, intelligent et libre, comme tous la reconnaissent et comme elle le deviendra probablement de plus en plus ? Quelles raisons peut-on opposer à ce desideratum légitime qui s'appuie sur des principes indiscutables et évidents ?

Affaire de mœurs, dira-t-on ? — Certainement, comme le suffrage universel lui-même. Or nous venons justement de voir, à ce sujet, que les mœurs évoluent et que la loi d'hier n'était pas celle d'aujourd'hui, laquelle très probablement ne sera pas celle de demain. C'est ainsi qu'on a bien été forcé, devant les justes revendications des femmes, de faire tomber beaucoup de barrières qu'on avait déclarées infranchissables. Les femmes se sont vu ouvrir ainsi de nouvelles carrières, et il faut avouer que plusieurs y font une très honorable figure.

Pour nous résumer, nous estimons que les femmes apporteraient dans la consultation nationale un élément nouveau de nuances et de délicatesse, avec une tendance à l'humanité et à la pitié, qui donnerait aux décisions du peuple, par la voix de ses représentants, une note plus équitable et plus humaine.

Enfin, l'admission des femmes à l'exercice du suffrage universel serait l'imitation même de la nature qui, en créant la femme à côté de l'homme, a voulu compléter et parfaire l'humanité.

Mais, s'il est question de copier la nature, il est loin de notre pensée de songer à la contrefaire. Dans la politique, de même que dans la vie, la femme est appelée par son sexe même à tenir toujours une place subordonnée. Cette place, qui ne manque point de dignité, doit, pour le bien commun, rester une place

de second rang. A cette condition, l'accession des femmes ne déparerait en rien la conception que les hommes doivent se faire de la chose publique. Puisque celle-ci est commune aux deux sexes par ses conséquences, il est juste qu'elle leur soit aussi commune par la préparation. On tiendra seulement compte, en pratique, de cet élément de subordination que la nature a mis, avec une vue infiniment profonde, dans le sexe le plus faible, pour le bien de l'humanité tout entière. S'il était permis d'accoler ces deux termes, nous dirions qu'entre l'homme et la femme il y aura toujours sur le terrain politique *une égalité hiérarchisée*.

CHAPITRE VII

Qu'il y a sur ce point une lacune dans le « Contrat social »

On peut à juste titre s'étonner que dans le « *Contrat social* » Rousseau n'ait pas un seul mot sur la question du féminisme, car, enfin, vu le silence du pacte fondamental sur ce sujet, les droits de la femme doivent être évidemment égaux à ceux de l'homme. Il n'y avait, en effet, aucun motif pour que la femme ne fût pas absolument l'égale de l'homme dans l'état de nature. Rousseau, qui nous a peint l'homme, à l'aube des premiers jours, comme un animal d'abord stupide, puis indolent et paresseux, mettant tout son bonheur à jouir de la vie végétative, n'ignorait pas que la femelle des animaux sauvages est à peine inférieure en force aux mâles de son espèce, et que le peu qui lui manque de ce côté, elle le compense par plus de ruse et plus d'adresse. Par conséquent, la femme de ces époques reculées ne devait présenter aucune différence avec l'homme, au point de vue du droit, attendu surtout que *la force ne fonde pas le droit*. Libre comme l'homme, et son égale, la femme a donc dû, exactement comme lui, concourir à la confection du pacte social; et, comme ce dernier, muet à son égard, garantit à tous la même liberté et la même égalité, il s'ensuit logiquement que, tant au point de vue politique qu'au point de vue des droits

privés, l'homme et la femme ont dû rester sur un pied strict d'égalité, de même qu'ils ont gardé tous les deux leur liberté. D'après le contrat social, en effet, « *la condition étant égale pour tous* », chacun acquiert sur tous les autres le même pouvoir qu'il concède sur soi-même ; il « *gagne l'équivalent de tout ce qu'il perd* » ; et c'est en cela « *qu'il reste aussi libre qu'auparavant* ».

Si, dans l'esprit de Rousseau, la sujétion de la femme à l'homme avait été un fait déjà accompli avant la conclusion du pacte fondamental, comment aurait-il négligé de rapporter ce fait capital, alors qu'il se montre si minutieux, d'autre part, dans son analyse de l'état de nature ? Le tableau qu'il nous en a laissé est trop fouillé pour qu'il nous soit permis de soupçonner seulement un aussi gros défaut dans son œuvre.

Les exceptions, d'ailleurs, sont de droit étroit, et c'est une règle élémentaire de ne les admettre jamais sans un texte formel. Ici le texte et le contexte étant également muets sur le sort des femmes, il faut rigoureusement en conclure que leurs droits, ni dans l'état de nature, ni sous le régime du contrat social, n'ont reçu aucune atteinte, ni subi aucune exception.

Les hommes, la partie masculine de la société, ne peuvent donc pas exclure les femmes du droit de suffrage, non plus que des autres droits politiques, sans violer le pacte fondamental, le contrat social, c'est-à-dire sans retourner à l'état de nature en détruisant *ipso facto* le corps politique. Telle est la doctrine qu'on peut extraire, sans y rien changer, des propres principes, et principes primordiaux, du « *Contrat social* ».

Rousseau avait-il prévu cette conséquence ? Rien ne permet de le supposer. S'il avait pressenti cette extension possible de sa théorie à la condition des femmes, il est à peu près certain qu'il y eût consacré au moins quelques lignes, soit pour y consentir, soit pour s'y opposer catégoriquement. Ce n'aurait pas été la première fois qu'il se serait occupé personnellement de la femme : il lui avait déjà consacré de nombreuses pages dans la « *Nouvelle Héloïse* » et dans « *l'Emile* », où il donne aux mères, sur l'accomplissement de leurs devoirs envers leurs enfants, tant de conseils dont il attendait la rénovation de l'esprit de famille, et qui eurent effectivement des résultats satisfaisants. Tout en faisant une large part à la mode et à l'engouement superficiel qui

les accueillirent (1), on ne peut douter que l'influence de « *l'Emile* » n'ait sauvé de la mort un grand nombre de tout petits enfants jusque-là abandonnés sans surveillance aux soins mercenaires de domestiques égoïstes et profondément ignorantes. Ce résultat est tout à la gloire du philosophe ; et il est certain que si, dès cette époque, il y avait eu, comme de nos jours, des sociétés protectrices de l'enfance, leur premier prix aurait pu et aurait dû être décerné à Rousseau, n'eût été pourtant l'histoire de ses propres enfants,

CHAPITRE VIII

Des entraînements possibles du suffrage universel

Quoi qu'il en soit, quelque opinion que l'on ait du suffrage universel, il faut en prendre résolument son parti, et l'accepter tel qu'on le conçoit et qu'on le pratique partout aujourd'hui. L'avenir sans doute y apportera des modifications et, espérons-le, des améliorations. Mais actuellement nous ne les connaissons pas et nous ne pouvons même pas sûrement les prévoir.

En attendant les réformes possibles de l'avenir, le suffrage universel fait régner la loi du nombre. « *La population est la base de la représentation nationale* » ; cette maxime, qui est le fondement de tout notre système politique, affirme cette inéluctable puissance. C'est donc la majorité numérique qui nous mène ; mais encore faut-il distinguer ; il s'agit ici de la majorité, telle du moins qu'elle ressort des scrutins, ce qui est bien différent, car, eu égard au chiffre des électeurs inscrits, la majorité se trouve presque toujours être une minorité (2).

Cette majorité souvent de fortune dispose donc désormais souverainement de toute la puissance de la nation, dont elle a réellement entre les mains la destinée. En face d'elle, jusqu'aux nouvelles élections, la minorité n'est plus rien ; elle ne compte

(1) M^{me} de Genlis, *Adèle et Théodore*, t. I, p. 167 et 168.

(2) V. le rapport de M. Charles Benoît, fait au nom de la Commission du suffrage universel chargée d'examiner les diverses propositions de loi tendant à

pas ; elle est complètement désarmée. Au Parlement on écoute bien encore ses orateurs et leurs protestations, mais c'est à peu près tout, car elle est une vaincue et une vaincue d'autant plus fortement foulée qu'il est bien rare que la majorité triomphante se souvienne qu'elle était elle-même la vaincue d'hier, et qu'elle sera peut-être la vaincue de demain. Elle a hâte d'assurer au contraire son succès, et elle oublie que le meilleur moyen d'éviter les repréailles, lorsque surviendra l'inévitable retour du sort, serait d'avoir le triomphe équitable et modeste. Loin de là, en général, elle s'attribue et on lui concède une compétence absolue, l'omni-science et la souveraineté sans limite ; elle se dit la loi, parce qu'elle la fait.

Or, l'expérience puisée dans l'histoire, ou prise plus simplement dans les faits de ces dernières années, nous montre les dangers qui guettent les majorités. Si parfois elles s'enthousiasment pour la liberté, elles s'engouent tout aussi facilement pour un dictateur qui sait les entraîner, les séduire et les tromper. Même beaucoup de bons esprits poussent le pessimisme à ce sujet jusqu'à craindre que ce ne soit là l'écueil du régime. Pour eux la multitude sera toujours comparable à un grand enfant qui rechercherait un maître pour se laisser flatter et conduire tout à la fois. Les adversaires de la souveraineté et du pouvoir universel vont même chercher des arguments en faveur de leur thèse jusque dans le « *Contrat social* » lui-même, où ils relèvent méticuleusement les scrupules, les hésitations, les craintes de l'auteur, ses conseils de modération et ses rappels à la prudence politique. C'est ainsi qu'en effet, Rousseau proclame ça et là, avec beaucoup de sagesse, que le peuple ne peut être ni gouvernement, ni juge, et qu'il ne peut penser *généralement*, ce

établir la représentation proportionnelle (*Journal officiel*, Doc. parl., Ch. 1905, sess. ord., p. 472).

Voici un tableau instructif que nous y relevons (les chiffres sont arrondis) :

	Voix représentées par les élus	Voix non représentées
Année 1881.	4.778.000	5.600.000
— 1885.	3.042.000	6.000.000
— 1889.	4.526.000	5.800.000
— 1893.	5.513.000	5.930.000
— 1898.	4.906.000	5.633.000
— 1902.	5.459.000	5.818.000

qui le rend incapable d'accomplir tous les actes d'administration. Il y a donc, d'après lui, de grandes et importantes sphères sociales qui doivent rester toujours en dehors de l'action directe du peuple. Ceci explique pourquoi il repousse toutes les lois particulières ainsi que les lois d'exception. C'est que la loi, pour être la loi, ainsi que nous l'avons vu, doit avoir un but, une portée générale. Hors de là, elle serait en contradiction avec le droit et avec la science politique ; elle serait un monstre juridique.

Ils font remarquer qu'il pousse encore plus loin le libéralisme, lorsqu'il rappelle à plusieurs reprises que l'action de l'Etat ne doit pas dépasser l'utilité publique, et que les citoyens n'ont abandonné de leurs biens et de leurs droits que la partie qui est nécessaire à la communauté. Pour tout le reste de leurs droits et de leurs biens, l'Etat, quoiqu'il reste l'arbitre suprême, doit en conscience le respecter et leur en laisser la libre et entière disposition. Pourquoi, disent-ils, cette insistance, pourquoi le rappel de ces principes qui battent en brèche les conséquences de sa théorie, si ce n'est qu'il a compris que la démocratie ne saura point s'arrêter sur la pente où il l'a précipitée lui-même ?

Car il est hors de doute que Rousseau se méfie de la « *multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon* ». Il va même jusqu'à lui imposer un tuteur, un indispensable mentor, dans la personne du « *législateur* ». Et la tâche est si difficile et si grande d'éduquer et de tenir en lisières le peuple, qu'il faudrait y renoncer si le genre humain n'avait eu la fortune inespérée de trouver pour législateur « *un homme extraordinaire à tous égards* », « *un grand et puissant génie* », presque « *un dieu* », c'est-à-dire un être surhumain et tel que Rousseau estime qu'était Jean-Jacques.

Poursuivant son idée, il n'hésite pas à avouer que « *le jugement de la masse n'est pas toujours éclairé et que parfois la dictature est nécessaire* ». Voilà donc, reprennent-ils, le grand mot lâché, et l'idée de derrière la tête apparaît ; quand il ne sera plus là, lui, Jean-Jacques, le salut de la démocratie ne pourra être assuré que par un dictateur. L'aboutissement logique de la doctrine de Rousseau serait donc bien la dictature ; et c'est à cette conclusion que le suffrage universel nous mènerait infailliblement.

CHAPITRE IX

S'il serait possible d'organiser le suffrage universel

Toutes les écoles politiques, est-il besoin de le dire, ne tirent pas de l'institution du suffrage universel des conséquences ni aussi rigoureuses, ni aussi pessimistes. Il est certain que, si elle est une arme dangereuse contre la tyrannie, elle peut se retourner aussi, malheureusement, contre la liberté. Mais n'est-ce pas la nature commune de toutes les forces morales ou physiques de présenter des périls à côté de leur incontestable utilité ? Ces périls sont d'autant plus grands, que les hommes sont encore peu expérimentés dans le maniement de ces forces. Il y a donc des précautions à prendre et des garanties à donner aux droits légitimes que le suffrage universel, dans ses excès, pourrait blesser ou détruire. Il faut que la science politique fasse à son égard ce que les sciences naturelles ont toujours fait lorsqu'elles se sont trouvées en face des forces redoutables de la nature ; après les avoir étudiées, elles nous ont appris à en faire usage pour l'utilité et le progrès du genre humain. Ainsi faut-il procéder vis-à-vis du suffrage universel, qui est la manifestation d'une des plus grandes forces sociales de ce temps. Il serait ridicule et tout à fait vain de songer à le détruire ou à le mutiler. « *Il suffit*, dit M. Bry (1), *de l'organiser, afin qu'il soit la représentation plus exacte et plus judicieuse de la volonté nationale* ».

Ce serait nous étendre beaucoup trop et même sortir de notre sujet, que de résumer les nombreux projets qui ont été proposés pour atteindre ce but. Nous nous bornerons seulement à faire cette remarque intéressante, à savoir qu'ils ont tous été inspirés des propres tempéraments que la prudence avait dictés à Rousseau. Ces atténuations qu'il s'était efforcé d'apporter lui-même à l'absolutisme de sa doctrine, nous les connaissons. Malheureusement elles échappent à l'attention de ses partisans les plus convaincus, parce qu'elles sont comme perdues et noyées dans le texte du « *Contrat social* », et aussi parce que l'esprit humain

(1) *Le Contrat social et son influence sur les idées politiques modernes*, p. 35.

est beaucoup plus porté à aller d'emblée aux extrêmes, qu'à se maintenir dans un juste milieu. C'est Rousseau, en tout cas, qui voulait qu'on montrât à la multitude aveugle « *les objets tels qu'ils sont* » et « *le bon chemin qu'elle cherche* ». Il recommandait qu'on la garantît « *des séductions des volontés particulières* », qu'on rapprochât à ses yeux « *les temps et les lieux, qu'on balançât l'attrait des avantages présents et sensibles par le danger des maux éloignés et cachés...* ». Et il terminait par cette phrase véritablement lapidaire : « *Les particuliers.... et le public ont également besoin de guides* ».

Parmi les divers moyens que l'on met en avant pour améliorer la pratique du suffrage universel, il n'y en a pas actuellement de plus prôné que le système de la représentation proportionnelle. M. Charles Benoît est l'auteur d'une proposition de loi en ce sens, qui ne tardera sans doute pas à recevoir une solution du Parlement. En attendant, cette proposition a recueilli déjà un grand nombre d'adhésions un peu dans tous les partis. Si, dit-on, le Parlement l'adoptait, le premier résultat serait que le suffrage deviendrait réellement universel, puisque des représentants de toutes les opinions seraient ainsi mis à même de discuter et de confectionner les lois, alors que présentement ce sont les représentants de la majorité seule qui sont investis de cet immense avantage, au détriment des minorités.

Mais le système de la représentation proportionnelle a ses adversaires, non seulement parmi les politiciens, dont plusieurs courraient le risque d'y perdre leurs fiefs, mais aussi dans la doctrine. M. Esmein (1) craint que la représentation de toutes les opinions dans le Parlement ne soit un élément de trouble pour les discussions et une nouvelle cause de difficulté pour l'élaboration des lois. Il n'est pas difficile de répondre que les assemblées où siègent les plus grosses majorités, et où la minorité est pour ainsi dire réduite au silence, sont celles souvent qui se montrent les plus orageuses et les plus violentes. L'exemple des assemblées de la Révolution n'est pas encore sorti de notre mémoire.

Au contraire, composé par le jeu de la représentation proportionnelle, le Parlement serait moins exposé aux entraînements irréfléchis, l'équilibre des facultés ayant toujours été une cause

(1) *Op. cit.*

d'harmonie dans tous les organismes. Sans doute il consacrerait plus de temps que jusqu'ici à l'examen des questions législatives, et, en fin de compte, il fera moins de lois. Mais le mal ici ne paraît pas devoir être bien grand, car ces lois, mieux étudiées, plus discutées, traduiront bien plus équitablement l'état de la conscience nationale, que ne le font les décisions hâtives, souvent improvisées, auxquelles les Chambres nous ont souvent habitués au cours de ces dernières années. D'ailleurs, Rousseau lui-même ne nous a-t-il pas affirmé qu'un Etat bien gouverné « *a besoin de très peu de lois* » ? (1).

On a encore proposé de revenir d'une façon générale au vote à deux degrés. On rendrait de la sorte, assure-t-on, le suffrage universel plus éclairé et plus compétent, puisqu'on imiterait en ceci la nature elle-même, laquelle procède partout par voie de sélection. Ne serait-ce pas, en effet, une chose fort raisonnable que de borner le rôle de l'immense majorité des citoyens, c'est-à-dire de *la multitude*, à faire un premier choix d'hommes pris dans leur milieu immédiat, et dont les convictions, la moralité et l'intelligence leur seraient personnellement connues ? Ils pourraient ainsi les désigner en toute connaissance de cause et leur remettre avec discernement le soin de choisir à leur tour, d'après leurs lumières personnelles, les représentants les plus aptes à diriger sagement la politique du pays.

Malheureusement, ni l'un ni l'autre de ces systèmes ne nous affranchirait de l'inexorable loi du nombre, et ce serait toujours la fatalité numérique qui, en politique, aurait le dernier mot.

On a proposé un troisième système tout à fait différent de ceux-ci. L'idée maîtresse en est qu'il faut un contrepoids conservateur qui, s'opposant aux vellétés démagogiques de la Chambre basse, directement élue par le suffrage universel, tendra à maintenir et à assurer l'équilibre. C'est le Sénat, — mais un Sénat élargi par l'adjonction de la représentation des *corps intermédiaires*, — qui serait appelé à jouer ce rôle capital. A côté des électeurs sénatoriaux actuels on introduirait dans le même collège électoral les représentants de ces corps intermédiaires qui étaient apparus à Montesquieu comme la sauvegarde même de la liberté : clergé, magistrature, armée, académies, universités,

(1) *Contrat social*, p. 84.

chambres de commerce et d'agriculture, syndicats professionnels, etc.; en un mot, tous les groupements sociaux formant de véritables organismes dans l'Etat; tous, d'ailleurs, plus ou moins dépositaires de la tradition et des droits acquis, du bagage matériel, intellectuel et moral de la nation. En admettant les représentants autorisés de ces corps constitués à prendre part à l'élection du Sénat, les auteurs de ce projet estiment que la Chambre haute, rajeunie et comme fortifiée par un sang nouveau, serait capable d'assurer, avec le respect qu'un grand peuple doit à ses traditions séculaires, l'influence légitime des idées d'ordre, de sage économie, la continuité de l'effort législatif et le progrès de la nation. Ils pensent que l'on réussirait ainsi à sauvegarder les droits individuels et l'intérêt collectif, le principe d'égalité en même temps que le besoin inné de hiérarchie, la liberté avec l'autorité. On referait ainsi à la société menacée un centre de résistance vivace pour faire pièce à l'émiettement progressif des forces sociales causé par le choc brutal de la démocratie triomphante; et, en consacrant prudemment les préséances légitimes, on éviterait le nivellement impitoyable auquel nous sommes destinés, et qui, courbant toutes les têtes, toutes les supériorités, laisserait devant la « *multitude aveugle* » le champ libre à sa brutalité et à ses instincts.

Mais ce système ne saurait pas résister à un examen tant soit peu attentif; outre que ce serait un retour à peine dissimulé au système du vote plural, ce serait donner aux intérêts de classes, de partis, de corporations, autrement dit aux intérêts particuliers, le pas sur l'intérêt public et général.

D'ailleurs toutes ces innovations que nous venons d'esquisser rapidement ne présentent, en l'état actuel de la politique, qu'un intérêt beaucoup plus théorique que pratique. Elles heurteraient et entameraient trop les deux principes de l'égalité et de la souveraineté absolues, si chers à la démocratie. Elle en a fait des *dogmes intangibles*, croyant en cela s'inspirer littéralement de Rousseau. Il est donc probable qu'elle s'opposerait de toutes ses forces à tout changement notable, et nous risquerions de voir se rouvrir l'ère des révolutions sanglantes; car, conclut M. Bry (1), « *les paroles de bon sens* [que nous empruntons

(1) *Op. cit.*, p. 36.

tout à l'heure à ce philosophe] *sont restées enfouies au milieu de son œuvre ; et ceux qui se laissent séduire par le prestige des mots : souveraineté de tous, gouvernement du peuple par le peuple, ne veulent pas d'une complexité si conforme à la nature sociale, et n'aperçoivent que les deux points qui se dégagent avant tout du Contrat social : l'Etat et l'individu ».*

LIVRE III

Rousseau est-il Socialiste ?

SECTION PREMIÈRE

LA QUESTION DE LA PROPRIÉTÉ DANS ROUSSEAU

§ 1^{er}

L'étude que nous venons de faire de la souveraineté nous a permis de dégager la condition juridique respective des citoyens et de l'Etat, telle qu'elle ressort du contrat social. Il nous reste à rechercher quelle est la condition des biens d'après la même théorie, c'est-à-dire quels sont leurs rapports avec les citoyens, d'une part, et d'autre part avec l'Etat. Ces deux faces de la question constituent le problème de la propriété.

Quand nous l'aurons examiné, nous nous trouverons à même de répondre à cette interrogation qui se présentera alors d'elle-même à notre esprit : Rousseau est-il socialiste, et, s'il l'est, quels sont les caractères de son socialisme ? Une fois ce point éclairci, nous nous demanderons finalement si les collectivistes modernes sont autorisés à revendiquer Rousseau comme un de leurs ancêtres.

§ 2

D'une façon générale on peut dire que Rousseau a tranché plutôt qu'il n'a résolu le très grave problème de la propriété dans les quelques lignes qu'il y consacre dans le « *Contrat social* ». Le chapitre où il s'en occupe est le chapitre IX du livre I^{er}. Il l'intitule : « Du domaine réel ». Il est facile de se rendre compte que les quelques lignes qu'il renferme sont matériellement courtes ; mais par leur froide précision, par leur enchaînement rigoureux, elles étreignent bien plus qu'elles ne traitent la question, et en imprimant la solution en caractères tranchés et violents.

D'ailleurs le « *Contrat social* » est loin d'être l'ouvrage où Rousseau s'est le plus étendu sur la propriété. Si l'on veut con-

naître à fond toute sa pensée sur le sujet, il est nécessaire de s'en référer aux autres parties de son œuvre, et de consulter particulièrement le « *Discours sur l'inégalité* », l'« *Emile* », l'« *Article sur l'économie politique* », le « *Projet de constitution pour la Corse* », les « *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* » et les « *Lettres sur la vertu et le bonheur* », qu'a publiées M. Streckeisen-Moultou (Œuvres et correspondance inédites de J.-J. Rousseau).

CHAPITRE PREMIER

De l'origine préhistorique de la possession

« *Chaque membre de la communauté se donne à elle au moment qu'elle se forme, tel qu'il se trouve actuellement, lui et toutes ses forces, dont les biens qu'il possède font partie* » (1). Par ce texte, Rousseau nous transporte en pensée au moment où le pacte social clôt définitivement l'état de nature. Ce texte est très intéressant parce que nous y apprenons que l'homme naturel possédait déjà des biens. La question qui se pose maintenant est de savoir ce qu'était exactement cette possession, si elle était la propriété, ou au moins en quoi elle ressemblait à la propriété, ne l'étant point. Avant de voir ce que la loi civile, découlant du contrat social, a fait de cette possession des contractants, il est nécessaire de savoir d'abord exactement en quoi elle consistait. Nous nous rendrons compte ainsi des changements opérés par le contrat social, touchant le régime des biens. « *Ce n'est pas que, par cet acte, la possession change de nature en changeant de mains, et devienne propriété dans celle du souverain. Mais comme les forces de la cité sont incomparablement plus grandes que celles d'un particulier, la possession publique est aussi, dans le fait, plus forte et plus irrévocable, sans être plus légitime, au moins pour les étrangers ; car l'Etat, à l'égard de ses membres, est maître de tous leurs biens par le contrat social*

(1) *Contrat social*, p. 41 et 42.

qui, dans l'Etat, sert de base à tous les droits ; mais il ne l'est à l'égard des autres puissances que par le droit de premier occupant, qu'il tient des particuliers » (1). Ces lignes abstraites et concises considèrent la possession au triple point de vue du droit privé, du droit public et du droit international ; elles règlent la possession dans les rapports des citoyens entre eux, la souveraineté de l'Etat dans ses rapports avec les biens possédés par les citoyens, et enfin la souveraineté territoriale de l'Etat dans ses rapports avec les autres puissances. Nous examinerons ces divers points les uns après les autres.

Ce que nous retiendrons donc en premier lieu, c'est l'aveu de Rousseau, à savoir que l'homme primitif possédait des biens en propre dans l'état de nature. A défaut de témoignages historiques, qui tous font défaut, le fait paraît certain, autant que l'on peut se fier en ces matières à l'instinct même de notre race, témoignage vraisemblable de l'atavisme ancestral. Mais du fait non discuté de cette antique possession, deux explications sont possibles. Les partisans les plus ardents de la propriété individuelle y voient la preuve indéniable que la propriété est naturelle et inhérente à l'homme, puisqu'elle a, disent-ils, toujours existé. D'autres, plus sceptiques, y voient simplement un accident, survenu au cours des premiers âges, une sorte de péché originel dont la tare a corrompu pour toujours l'humanité. On connaît à ce propos la protestation enflammée et véhémement de Rousseau : « *Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux et comblant le fossé, eût crié à ses semblables : « Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne »* » (2).

Après avoir admiré, comme il convient, la forme brillante de ce superbe morceau littéraire, nous n'hésiterons pas à dire, avec la plupart des commentateurs, qu'il s'agit ici avant tout d'un coup de claiçon destiné à attirer l'attention, à grouper un

(1) *Contrat social*, p. 42.

(2) *Discours sur l'inégalité*, Œuvres, t. I, p. 531.

auditoire, et à mettre l'auteur en vedette pour la suite du développement. Le « *procédé favori* [de Rousseau], écrit M. Lichtenberger (1), *est de présenter un paradoxe pour frapper l'attention et de le réduire à un lieu commun; d'avoir l'air d'énoncer une nouveauté redoutable et de la rapetisser ensuite à une banalité* ». Toutefois, si la forme est outrée, le fond en lui-même est loin d'être une pure déclamation. Il faut songer à une *Pensée* profonde de Pascal, exprimée au contraire en une saisissante simplicité de style, et dont la hardiesse, au dire de Chateaubriand (2), dépasse de beaucoup celle de Rousseau. La *Pensée* de Pascal est intitulée : « *Mien, Tien* ». En voici la teneur : « *Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants; c'est là ma place au soleil. Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre* ».

Maintenant, par quel processus historique l'homme de la nature, cet « animal stupide », est-il arrivé à pratiquer et à comprendre la possession avant la formation de la société civile? Rousseau va nous l'expliquer : « Il y a grande apparence que les choses en étaient déjà venues au point de ne plus pouvoir durer comme elles étaient; car cette idée de propriété, dépendant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pu naître que successivement, ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain; il fallut faire bien des progrès, acquérir bien de l'industrie et des lumières, les transmettre et les augmenter d'âge en âge avant que d'arriver à ce dernier terme de l'état de nature » (3).

Ce texte corrobore, dans une forme de bon sens et de délicate analyse, la doctrine que le texte hyperbolique de tout à l'heure avait exagérée jusqu'à la violence. Ainsi la théorie de Rousseau est donc bien la suivante : Le droit de propriété n'est pas un droit naturel; la possession est simplement un fait préhistorique. Et il entreprend de nous l'expliquer (4).

L'homme était né libre, mais nu; il était donc exposé à toutes les rigueurs de la nature, et il n'avait pas, comme les animaux, des armes naturelles pour attaquer ou se défendre. Force lui fut,

(1) *Le socialisme au XVIII^e siècle*, p. 478.

(2) *Le génie du Christianisme*, III^e partie, l. II, ch. VI.

(3) *Discours sur l'inégalité*, p. 551.

(4) V. le *Discours sur l'inégalité*, *passim*.

pour préserver sa vie et pour assurer sa nourriture, d'emprunter au monde extérieur les armes nécessaires. C'est donc dans le besoin de vivre et de se défendre qu'il faut aller chercher l'idée de l'appropriation d'abord et de la possession qui y fait suite. Ces actes furent d'abord instinctifs, et il ne vaut la peine qu'on en parle que lorsqu'ils devinrent réfléchis. A ce moment seulement, on peut s'arrêter devant le fait que l'on nomme possession, parce qu'il y a enfin en lui un élément raisonné. Les animaux ne possèdent pas, puisqu'ils suivent uniquement leur instinct. Ce qui n'avait été au début que la satisfaction immédiate et répétée d'un besoin ou d'une nécessité brutale, devint peu à peu une habitude, où la prévoyance eut sa part au moins autant que la répétition machinale du même acte. Après s'être approprié des objets bruts pour les utiliser tels quels, l'homme forma lentement une industrie rudimentaire, pour les perfectionner à son usage journalier. Mais cette industrie n'était encore qu'une industrie individuelle ; chacun confectionnait l'outil ou le vêtement nécessaire à son besoin. Ce n'est que plus tard qu'on arriva à concevoir ces premiers arts qui demandent le concours de plusieurs mains. Instinctivement, les hommes s'associèrent en vue d'un certain travail. Dans les cerveaux obscurs, la vague notion d'un engagement réciproque s'était fait jour. Malheureusement, l'idée de subordination prit naissance du même coup, et cette idée portait déjà en germe la misère et l'esclavage : « *Dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre, dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons. La métallurgie et l'agriculture furent les deux arts dont l'invention produisit cette grande révolution* » (1).

C'est donc l'industrie et particulièrement l'industrie du fer, c'est-à-dire l'industrie primitive, celle qui a permis de créer l'agriculture, qui, pour Rousseau, est le véritable péché originel de l'humanité. « *Pour le philosophe, affirme-t-il, c'est le fer*

(1) *Discours sur l'inégalité*, Œuvres, t. I, p. 555.

et le blé qui ont civilisé les hommes et perdu le genre humain » (1). Et il en donne aussitôt la raison : « *Dès qu'il fallut des hommes pour fondre et forger le fer, il fallut d'autres hommes pour nourrir ceux-là* ».

Un autre contre-coup regrettable se produisit immédiatement et fut une nouvelle source de misère et de calamités. Du moment que des hommes furent employés au travail de l'industrie, il fallut bien pourvoir à leur subsistance et pour cela cultiver toutes les terres. Celles-ci acquirent donc une utilité et dès lors une valeur propre. Il fut utile et même nécessaire de s'en assurer la possession, et cette nécessité entraîna leur partage. C'est alors que furent inventés ces mots : *Mien, Tien*, jusqu'alors inconnus, et, du coup, la propriété se trouva instituée.

Par un enchaînement logique, l'idée de propriété amena l'idée de justice. Pour qu'on pût rendre à chacun le *sien*, il parut judicieux que chacun eût quelque chose. De l'idée de la justice pure à l'idée de la justice distributive, il n'y avait qu'un pas, qui ne tarda pas à être franchi. Ces idées bien évidemment envisagèrent tout d'abord le côté concret des choses, avant d'en dégager le côté métaphysique ; la responsabilité dont elles menaçaient les hommes n'était guère encore qu'une responsabilité matérielle, la seule dont la notion pût impressionner leur esprit fruste : chacun possédant quelque bien sentait que, s'il faisait tort aux autres dans leurs biens, ceux-là se vengeraient en lui faisant tort dans son propre bien ; c'est cette crainte salutaire qui primitivement assura le respect de la possession individuelle.

Ainsi se forma de toutes pièces au sein de l'état de nature ce droit nouveau, jusqu'alors inconnu, qu'on a appelé le droit de propriété.

(1) *Discours sur l'inégalité*, Œuvres, p. 556.

CHAPITRE II

De la déformation du droit de possession

Nous venons de voir, d'après Rousseau, l'origine et le développement du droit de propriété, résultant des nécessités préhistoriques. L'examen de ces nécessités nous montre le fondement légitime à assigner à ce droit. Il ne peut y en avoir qu'un seul. En effet, le droit de propriété nous apparaît jusqu'ici comme une sorte de prolongement de la personne humaine qui s'incorpore-rait dans des objets extérieurs. Les choses qui servent à l'usage direct et immédiat de l'homme participent à ce caractère; ce sont des dépendances de la personnalité humaine; elles rentrent dans la sphère de son activité et de sa puissance; elles lui appartiennent un peu comme son corps appartient à l'homme; elles sont vraiment des annexes du corps humain.

Mais comment expliquer par ce genre de possession presque corporelle la possession, beaucoup plus étendue et complètement immobile, d'un champ, par exemple? Autrement dit, comment donner à la propriété immobilière le même fondement qu'à la propriété mobilière? Quel est l'élément *personnel* que l'homme apporte à la possession de la terre? Quelle marque permanente de sa personnalité lui imprime-t-il pour justifier sa propriété? Comment peut-il réaliser cette sorte d'incorporation sur un espace de terrain? Evidemment ce ne peut être que par le moyen de son corps qui se saisirait pour ainsi dire de ce terrain, qui y étendrait son action à chacune de ses parcelles pour en faire sa chose, son bien. Il n'y a que le travail de l'homme qui réponde à ces conditions; c'est donc le travail qui sera la base, le fondement du droit de propriété. Par le travail, l'homme met la terre sous sa main, véritablement à portée de sa main. Il tourne et retourne le sol, il en modifie la composition et la productivité, il l'arrose de sa sueur, il le féconde et le transfigure sous ses efforts; il le force à lui obéir, comme il fait ses propres membres. Il y a mis une partie de sa vitalité; il est juste que la possession lui en reste, d'autant plus que la terre à son tour est en gestation à cause de lui et doit lui rendre sous forme de

moisson ce quelque chose de lui-même qu'il y a incorporé précédemment. C'est donc le travail de l'homme, c'est la main-d'œuvre qui fait la propriété. Le moins qu'on puisse lui reconnaître c'est que l'homme doit garder la possession absolue de la terre « *au moins jusqu'à la récolte, et ainsi d'année en année; ce qui, faisant une possession continue, se transforme aisément en propriété* » (1).

Voilà donc la propriété constituée, et il faut avouer qu'elle ne semble guère critiquable. Elle est née, — si l'on veut pousser les choses au pire, — d'un fait tout au plus amoral, l'industrie, et d'un besoin primordial, celui d'assurer, avec cette industrie, la subsistance de chacun. Certainement on ne voit pas comment, ainsi comprise et ainsi pratiquée, la propriété eût été un mal. Et, en effet, elle ne l'eût jamais été, à condition que la première égalité se fût maintenue entre les hommes.

Malheureusement, il n'en est pas allé ainsi, et c'est ce que Rousseau déplore amèrement. L'industrie si récente parmi les hommes ne tarda pas à révéler la différence des aptitudes et des talents : le plus fort fit plus d'ouvrage; le plus habile fit plus de bénéfices; le plus ingénieux inventa des procédés ou des outils qui doublèrent ou triplèrent le rendement de son travail. Les uns amassèrent plus qu'il ne leur était nécessaire, au détriment des plus faibles ou des moins bien doués qui parvenaient à peine à subsister au jour le jour. Dès lors la propriété déséquilibrée engendra directement toute une série de maux, parce que, en constituant les pauvres et les riches, elle provoqua entre eux l'opposition irréductible des intérêts : ambition, cupidité, âpre désir du gain, esprit de domination, avarice, d'un côté, et, de l'autre, l'envie, la fourberie, la misère, le désespoir et la haine, bref tous les sentiments d'orgueil ou de colère, de domination ou de servitude, de cruauté ou d'hypocrisie, de force ou de faiblesse que fait naître la concurrence, avec son flux d'opulence et son reflux de misère. De ce moment, les hommes se divisèrent en opprimés et en oppresseurs.

Ces effets malheureux se produisirent comme une conséquence néfaste de la propriété. Mais quels étaient donc les objets que les hommes se disputaient déjà avec tant d'âpreté? Comme, à ces

(1) *Discours sur l'inégalité*, Œuvres, t. I, p. 556.

époques reculées, il n'existait pas de signe représentatif de la richesse, l'esprit ne peut concevoir que deux choses qui fussent alors susceptibles d'appropriation : savoir, la terre et les quelques animaux que l'on avait pu domestiquer. Or, il arriva qu'un jour le sol productif, le sol arable tout entier, se trouva partagé, ainsi que les bestiaux. Il y eut alors certainement des hommes qui étaient restés en dehors du partage, ou qui en étaient sortis, soit par indolence ou paresse, soit par faiblesse de constitution ou par indifférence. Bref, ils n'avaient jamais eu, ou bien ils n'avaient plus de part. Donc, pour vivre, ils durent s'adresser aux riches, afin d'obtenir d'eux la subsistance. Les riches en éprouvèrent la joie qui suit naturellement la domination et l'exercice de la puissance, et ils en furent tous plus ou moins grisés (1). Quant aux pauvres, la recherche de la subsistance quotidienne devint leur grande, leur unique affaire ; poussés par le besoin, ils ne songèrent plus qu'à le satisfaire, et, pour y atteindre, tous les moyens leur parurent bons. Ils employèrent tour à tour la ruse ou la violence ; et ainsi ils se corrompirent différemment mais aussi profondément que les riches. Par conséquent on peut bien en conclure que c'est de la propriété uniquement que vint tout le mal ; la situation peut se résumer dans cette formule pessimiste : le bien d'autrui fut universellement convoité par les riches et par les pauvres. « *C'est ainsi que, les plus puissants ou les plus misérables se faisant de leurs forces ou de leurs besoins une sorte de droit au bien d'autrui, équivalant, selon eux, à celui de propriété, l'égalité rompue fut suivie du plus affreux désordre* » (2). Usurpations cyniques des riches, brigandages sanglants des déshérités, passions effrénées, absence de toute pitié et de toute justice, voilà le tableau de l'humanité à cette époque. « *Il s'élevait entre le droit du plus fort et le droit du premier occupant un conflit perpétuel qui ne se terminait que par des combats et des meurtres* » (3). Ainsi « *la société naissante fit place au plus horrible état de guerre* ».

Ce furent surtout les riches qui en ressentirent le plus de dom-

(1) « *Semblables à ces loups affamés qui, ayant une fois goûté de la chair humaine, rebutent toute autre nourriture, et ne veulent plus que dévorer des hommes* ». — *Discours sur l'inégalité*, 2^e partie.

(2) *Discours sur l'inégalité*.

(3) *Ibid.*

mages. Outre que leur vie était visée, ce qui les mettait avec les pauvres sur un pied d'égalité, car la loi du talion fut toujours la loi des peuples primitifs, leurs biens étant sans cesse menacés, ce risque leur resta propre, les pauvres ne possédant rien. S'ils venaient facilement à bout d'un individu, ils risquaient par contre de succomber sous les attaques de bandits réunis en troupe. Ils se rendaient compte, d'ailleurs les premiers, qu'ils ne pouvaient invoquer comme fondement à leurs usurpations qu'un droit abusif et précaire; ils sentaient que leurs biens n'ayant été acquis « *que par la force, la force pouvait les leur ôter sans qu'ils eussent raison de s'en plaindre... Ils avaient beau dire : c'est moi qui ai bâti ce mur ; j'ai gagné ce terrain par mon travail. Qui vous a donné les alignements, leur pouvait-on répondre, et en vertu de quoi prétendez-vous être payés à nos dépens d'un travail que nous ne vous avons point imposé ? Ignorez-vous qu'une multitude de vos frères périt ou souffre du besoin de ce que vous avez de trop, et qu'il vous fallait un consentement exprès et unanime du genre humain pour vous approprier sur la subsistance commune tout ce qui allait au delà de la vôtre* ».

Entendant par avance ce raisonnement, le riche, « *pressé par la nécessité, conçut le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit du genre humain ; ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires, de leur inspirer d'autres maximes, et de leur donner d'autres institutions qui lui fussent aussi favorables que le droit naturel lui était contraire* » (1).

« *Telle fut, conclut Rousseau, telle fut ou dut être l'origine de la société et des lois, qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et pour le profit de quelques ambitieux, assujettirent désormais tout le genre humain au travail, à la servitude et à la misère* » (2).

(1) *Discours sur l'inégalité*, 2^e partie.

(2) *Ibid.*

Ce passage contient et résume la thèse de Rousseau : la propriété n'existait pas primitivement dans l'état de nature ; elle n'est pas inhérente à la nature de l'homme. Bien loin de là, elle est apparue comme une excroissance morbide, à la suite de certaines conditions historiques, et elle a même failli entraîner la décomposition du corps social sur lequel elle s'était développée.

Par conséquent, si le droit du premier occupant ou le travail peuvent autoriser une possession de courte durée, ils ne sauraient nullement être le fondement du droit de propriété. Celle-ci, en tant que droit, relève uniquement du droit civil, et existant en fait, elle est restée illégitime jusqu'à la fondation de la société. C'est l'établissement de la société qui l'a légitimée. Le consentement unanime des hommes, au moment où ils ont conclu le contrat social, est son seul fondement. Elle n'en a pas d'autre : « *Un homme peut-il rien posséder sans le concours et le consentement des autres ? Sans ce contrat tacite qu'ils ont passé, il n'y aurait ni gain, ni propriété, ni véritable industrie* » (1).

CHAPITRE III

De l'origine purement civile du droit de propriété

Nous allons examiner ici comment la propriété a été créée par le droit civil, et comment elle se comporte dans la société. Nous verrons ensuite quels sont ses rapports avec l'Etat.

Le contrat social vient donc, au dire de Rousseau, de légitimer la propriété. Mais, après les imprécations qu'il avait jusque-là proférées contre elle, devrait-il logiquement cesser ses attaques ? Nous ne le pensons pas, car la légitimation dont il parle est-elle bien valable ? Elle résulte, nous le savons déjà, du consentement unanime des hommes. Or, il a pris soin de nous apprendre que ce consentement est le fruit des manœuvres trop habiles des riches, pour n'être pas frauduleuses, et aussi de l'ignorante cré-

(1) *Lettres inédites sur la vertu et le bonheur*, édit. Streckeisen-Moultou, p. 137.

dulité des faibles. Dans ces conditions, le consentement unanime sur lequel on se fonde n'est-il pas radicalement vicié ? Et qu'en valent alors toutes les conséquences ?

Quoi qu'il en soit, Rousseau n'a pas fait état de l'objection ; il ne l'a pas aperçue, ou bien il l'a passée sous silence. Nous aurions vraiment mauvaise grâce à attaquer la propriété, quand, pour une fois, Rousseau la respecte. Laissons donc sommeiller l'objection et passons. D'ailleurs, qu'on le remarque, la critique véhémente, à laquelle nous faisons allusion, se trouve dans le « *Discours sur l'inégalité* », et l'étude calme et raisonnée est placée dans le « *Contrat social* ». Le premier de ces ouvrages est une attaque ; le second est une reconstitution ; ce n'est pas sous le même angle visuel que l'auteur a considéré les deux fois le même sujet. Ne soyons pas plus rigoureux qu'il ne l'a été lui-même, et contentons-nous d'étudier avec lui la base et la condition actuelle de la société.

« *La propriété particulière*, dit M. Lichtenberger (1), est pour Rousseau indispensable à l'état civil et intimement liée à son existence ». Dans « *l'Emile* », une des premières idées qu'il inculque à son élève est celle de la propriété. Dans ce but on a donné à Emile un lopin de terre en lui disant que ce lopin de terre lui appartient. Il s'agit de lui faire comprendre ce que signifie ce mot appartenir. Alors on s'applique à lui faire « *sentir qu'il a mis là son temps, son travail, un peu de sa personnalité enfin, qu'il y a dans cette terre quelque chose de lui-même et qu'il peut réclamer contre qui que ce soit, comme il pourrait retirer son bras de la main d'un autre homme qui voudrait le retenir malgré lui* » (2). En ce point de la démonstration, le jardinier, un matin, détruit le travail d'Emile ; ensuite de cet incident, Emile et le jardinier font une convention ; le jardinier reconnaît la propriété d'Emile et la respectera. « *Dans cet essai d'inculquer aux enfants des notions primitives, on voit comment l'idée de la propriété remonte naturellement au droit du premier occupant par le travail... De là, jusqu'au droit de propriété, il n'y a plus qu'un pas, après lequel il faut s'arrêter* » (3).

(1) *Op. cit.*, p. 153.

(2) *Œuvres*, t. II, p. 444.

(3) *Ibid.*, p. 445.

Par conséquent « *le droit du premier occupant par le travail* », a créé l'idée de propriété ; la convention ou contrat social en faisant le pas qui sépare le *droit* du *fait*, a créé le *droit* de propriété. En effet, avant la formation de l'Etat, personne ne possède encore rien que momentanément et en raison de ses besoins. Le besoin de l'un étant satisfait, le besoin d'un autre donnera à celui-ci un droit égal à la possession de la même chose ou de ce qu'il en reste.

Mais il n'en sera plus de même dans la société civile ; ici il ne s'agit plus d'un droit temporaire et passager ; la propriété civile est un droit fondé, un droit légitime que tout citoyen a le devoir de respecter en vertu du pacte fondamental. Jusqu'à ce consentement unanime que lui ont accordé les hommes, le droit du premier occupant par le travail, quoiqu'il fût bien préférable et bien supérieur au droit du plus fort, n'en restait pas moins une espèce d'état de fait, parce qu'il n'opposait pas un veto prohibitif et impératif à ce droit naturel que tout homme tient directement de Dieu sur tout ce qui lui est nécessaire. Ce droit général et de nature ne fait doute pour personne, et Bossuet lui-même l'a reconnu catégoriquement : « *La nature, ou plutôt, pour parler plus directement, Dieu, le père commun des hommes, a donné dès le commencement un droit égal à tous ses enfants sur toutes les choses dont ils ont besoin pour la conservation de leur vie* » (1).

On peut donc concevoir la reconnaissance du droit de propriété, qui a succédé au droit du premier occupant, comme une sorte de spécialisation et d'incorporation, tombant désormais sous les sens, de ce droit général et indéterminé de tous les hommes à la jouissance de ce qui leur est nécessaire. L'opération qui en est résultée ressemble singulièrement à un lotissement réciproque avec garantie mutuelle : l'acte positif qui me rend propriétaire d'un bien m'exclut de la propriété de tout le reste. Ma part dans la communauté se trouve délimitée ; je dois m'en contenter et y borner toutes mes aspirations ; du moment que j'accepte, je renonce à toute la communauté (2). « *Voilà pourquoi*, conclut Rousseau, *le droit de premier occupant, si*

(1) *Panégistique de saint François d'Assise*.

(2) *Contrat social*, p. 43.

faible dans l'état de nature, est respectable à tout homme civil. On respecte moins dans ce droit ce qui est à autrui que ce qui n'est pas à soi ».

Le droit de propriété ressortit donc à une convention primitive ; avec sa portée positive et restreinte à un objet ou à des objets nominativement désignés, avec ses obligations négatives, indéfinies et générales, il manifeste bien le caractère non équivoque d'une cote mal taillée.

D'ailleurs le droit de premier occupant doit réunir plusieurs conditions pour être reconnu et ensuite changé en droit de propriété. Il faut d'abord que le terrain sur lequel on l'invoque ne soit pas habité ; il faut qu'il soit *res nullius* ; il faut ensuite qu'on n'en occupe que la quantité dont on a besoin pour subsister ; il faut en dernier lieu que la possession en soit effective ; ceci veut dire qu'elle doit se traduire par un travail réel et une culture suffisante, et non pas par une vaine cérémonie ou une simple déclaration de volonté. Car la culture ou le travail est « *le seul signe de propriété qui, à défaut de titres juridiques, doit être respecté d'autrui* » (1). Locke avait déjà dit (2) : « La mesure de la propriété a été très bien réglée par la nature, selon l'étendue du travail des hommes et selon la commodité de la vie..... Si l'on passe les bornes de la modération et que l'on prenne plus de choses qu'on n'en a besoin, on prend sans doute ce qui appartient aux autres ».

Ainsi, voilà la possession précaire, le fait du premier occupant par le travail, légitimés et consolidés. Voilà le droit de propriété établi et sanctionné par le contrat social. Dès lors, la propriété, dans les relations de personnes à personnes, peut se définir : le droit exclusif et absolu du propriétaire sur la chose dont il a le premier pris légitimement possession par son travail, et le respect le plus absolu de cette chose par les autres citoyens, à charge que le premier respectera de même les choses dont ceux-ci seront à leur tour propriétaires.

(1) *Contrat social*, p. 43.

(2) *Du gouvernement civil*, ch. IV.

CHAPITRE IV

De la souveraineté ou du droit éminent de l'Etat
sur les terres

Reste la très importante question des rapports de la propriété et de l'Etat. Quelle est la condition de la propriété en face de l'Etat, et quels sont les droits de l'Etat sur elle ? La réponse à ces questions se trouve dans le passage du « *Contrat social* », que nous avons déjà eu l'occasion de rencontrer : « *Chaque membre de la communauté se donne à elle au moment qu'elle se forme, tel qu'il se trouve actuellement lui et toutes ses forces, dont les biens qu'il possède font partie. Ce n'est pas que par cet acte la possession change de nature en changeant de mains, et devienne propriété dans celles du souverain ; mais comme les forces de la cité sont incomparablement plus grandes que celles d'un particulier, la possession publique est aussi, dans le fait, plus forte et plus irrévocable sans être plus légitime, au moins pour les étrangers : car l'Etat, à l'égard de ses membres, est maître de tous leurs biens par le contrat social, qui, dans l'Etat, sert de base à tous les droits ; mais il ne l'est, à l'égard des autres puissances, que par le droit de premier occupant, qu'il tient des particuliers* » (1).

Ces lignes, entre autres choses, signifient que l'ensemble des terres particulières, la réunion matérielle de toutes les propriétés qui s'y trouvent, forme le territoire d'un pays, et que l'Etat a sur ce territoire un droit particulier qui affecte celui-ci tant dans sa totalité que dans chacune de ses parties. Ce droit nouveau qui se superpose ainsi à l'ensemble des droits particuliers de toute la masse des propriétaires, c'est le droit de souveraineté. Or, ici, Rousseau, comme nous l'avons dit précédemment, considère la souveraineté à deux points de vue, d'abord au point de vue interne, c'est-à-dire sans franchir les frontières de l'Etat, et ensuite au point de vue externe, c'est-à-dire dans les rapports de l'Etat avec les autres Etats.

(1) *Contrat social*, p. 41-42.

A ce dernier point de vue, le contrat social n'a créé aucun droit et laisse subsister la possession telle qu'elle existait avant ce pacte. Tout au plus a-t-il fait apparaître au-dessus des premiers possesseurs un possesseur collectif ; et c'est tout. L'ensemble des biens du même pays, après qu'ils ont été placés de la sorte sous la souveraineté de cet Etat, reste, vis-à-vis des autres nations, dans le primitif état de nature, tout comme, avant le contrat social, ils s'y trouvaient dans la main de chacun de leurs propriétaires. Donc l'Etat, souverain des biens, ne peut opposer aux autres Etats que la somme des droits du premier occupant, dont ses citoyens sont titulaires. Qu'il les oppose en bloc, ou que ceux-ci les opposent un à un, le droit ne change pas ; il reste identique. Ainsi la conclusion du contrat social, qui a fait surgir la souveraineté de l'Etat en face des autres Etats, n'apporte, au point de vue de la propriété, aucun élément juridique nouveau dans les relations internationales, si ce n'est une titularisation de fait, beaucoup plus que de droit, entre les mains de l'Etat souverain.

La question est beaucoup plus complexe et beaucoup plus délicate lorsqu'on envisage la souveraineté interne. Du moment qu'il y a superposition de droits, il y a conflit de droits, et ce conflit demande une solution. D'ailleurs, le résultat de cette solution ne saurait être douteux, et l'évocation seule de la souveraineté indique dans quel sens elle opérera.

On sait que la souveraineté de l'Etat sur les citoyens est le droit *personnel* qui oblige les citoyens envers l'Etat ; quand on l'étend à leurs biens, elle devient un droit réel qui affecte directement ces biens. Quel est donc le dédoublement ou démembrement qu'il produit dans la propriété ? Il partage la propriété en *domaine éminent*, qu'il transfère à l'Etat, et en *domaine utile*, dont il laisse la disposition et la jouissance au propriétaire. Toute la question de la souveraineté interne de l'Etat, en ce qui concerne les terres, se résout donc dans celle des rapports entre ces deux domaines.

La thèse n'était pas nouvelle ; sans parler de l'empire romain, c'était la théorie qu'avait toujours appliquée l'Ancien régime, avec un absolutisme dont on va juger : *Le roi était propriétaire de toutes les terres du royaume, et ce qu'il en laissait aux légitimes propriétaires n'était que de pure grâce.* On voit que

le socialisme intégral serait mal venu à n'avoir pas une profonde reconnaissance pour la monarchie qui pratiqua ses formules pendant des siècles, avant qu'il eût seulement songé à les énoncer. Il n'a eu la peine que de remplacer le nom du roi par celui de l'Etat ; et sa théorie, renforcée par des siècles d'histoire, s'est trouvée tout à coup debout, rendue vraiment formidable par tout ce passé si facile peut-être à transformer en un avenir menaçant, s'il est vrai que l'histoire est un perpétuel recommencement. Rousseau avait donc trouvé *son lit fait*, et sans scrupule il en usa.

Les partisans modernes de la monarchie traditionnelle française, et qui le sont en même temps et encore plus énergiquement de la propriété absolue ou *quiritaire*, *telle que nous l'a faite la Révolution*, auraient donc tort d'attribuer à Rousseau la paternité et l'odieux d'une thèse que, bien illogiquement, *du moins à leur point de vue politique*, ils qualifient de révolutionnaire (1).

Voyons comment Rousseau pose et résout le problème de la souveraineté dans ses relations avec les biens des particuliers : « *Ce qu'il y a de singulier*, dit-il, ... *c'est que, bien qu'en acceptant les biens des particuliers, la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'usurpation en un véritable droit et la jouissance en propriété. Alors les possesseurs étant considérés comme les dépositaires du bien public, leurs droits étant respectés de tous les membres de l'Etat et maintenus de toutes ses forces contre l'étranger par une cession avantageuse au public et plus encore à eux-mêmes, ils ont pour ainsi dire acquis tout ce qu'ils ont donné : paradoxe qui s'explique aisément par la distinction des droits que le souverain et le propriétaire ont sur le même fonds* » (2).

On voit par ce texte la pensée exacte de Rousseau. Elle reparaît du reste presque sous la même forme dans *l'Emile*, où il nous dit que si l'autorité souveraine est fondée sur la propriété, le droit de propriété est de tous les droits celui que l'autorité

(1) V. Espinas, *La philosophie sociale au XVIII^e siècle*, p. 114 : « De Tocqueville a bien montré que les derniers rois étaient d'accord pour s'attribuer la disposition souveraine des propriétés ».

(2) *Contrat social*, p. 44 et 45.

souveraine doit le plus respecter (1). La propriété particulière est donc indispensable à l'Etat civil et intimement liée à son existence. En effet, nous voyons qu'après avoir été l'élément constitutif du territoire public, elle est à son tour redévolue par l'Etat à ses titulaires. L'opération est double : le droit de possession des particuliers est devenu la souveraineté réelle de l'Etat par la volonté unanime des citoyens, source de tous les droits ; puis il a fait alors retour aux possesseurs avec la légitimité nouvelle et quelque chose de la majesté même de la souveraineté.

Par conséquent, pour Rousseau, la propriété est de droit civil. Ecoutons maintenant Bossuet : « *Otez le gouvernement : la terre et tous ses biens sont aussi communs entre les hommes que l'air et la lumière..... Selon ce droit de la nature, nul n'a de droit particulier sur quoi que ce soit, et tout est en proie à tous. — Dans un gouvernement réglé, nul particulier n'a droit de rien occuper. De là est né le droit de propriété. Du gouvernement est né le droit de propriété, et, en général, tout droit vient de l'autorité publique* » (2).

Mais la souveraineté n'a pas rien qu'un caractère réel et positif ; elle existe également à l'état virtuel ; elle est à la fois en exercice et en puissance. Les hommes, au moment de contracter le pacte fondamental, se sont donnés à la communauté, eux et toutes leurs *forces*, dont les biens qu'ils possèdent font partie, a dit Rousseau. Puisqu'il est question de *forces*, il est hors de doute que les biens qu'ils acquerront, qu'ils sont en puissance d'acquérir, font déjà partie de la dation générale et absolue dont il parle. Par conséquent, la souveraineté de l'Etat s'étendra par une sorte de mouvement automatique sur ces biens, du jour qu'ils entreront dans le patrimoine des particuliers. De la sorte également la souveraineté de la mère-patrie englobera les colonies au fur et à mesure de leur acquisition. « *Il peut arriver aussi que les hommes commencent à s'unir avant que de rien posséder, et que, s'emparant ensuite d'un terrain suffisant pour tous, ils en jouissent en commun, ou qu'ils le partagent entre eux, soit également, soit selon des proportions établies par le souverain. De quelque manière que se fasse cette acqui-*

(1) *L'Emile*, l. V, t. II, p. 708.

(2) *Politique tirée de l'Ecriture sainte*, l. I, art. III, IV^e Proposition.

sition, le droit que chaque particulier a sur son propre fonds est toujours subordonné au droit que la communauté a sur tous ; sans quoi il n'y aurait ni solidité dans le lien social, ni force réelle dans l'exercice de la souveraineté » (1).

Il est intéressant de noter encore ici, en passant, combien Rousseau serre de près pour son propre compte la théorie même de Bossuet : « *Le partage des biens entre les hommes, écrit ce grand penseur (2), et la division des hommes mêmes en peuples et en nations ne doit point altérer la société générale du genre humain. — C'est ainsi que la loi remet en quelque sorte en communauté les biens qui ont été partagés pour la commodité publique et particulière* ». On peut rapprocher encore de ces lignes les lignes suivantes qui feront mieux connaître le fond même de sa pensée : « *Afin que vous le sachiez, si nous voulions monter à l'origine des choses, nous trouverions peut-être qu'ils [les pauvres] n'auraient pas moins de droits que vous [les riches] aux biens que vous possédez. La nature ou plutôt... Dieu... a donné dès le commencement un droit égal à tous ses enfants sur toutes les choses dont ils ont besoin pour la conservation de leur vie..... Il a fallu venir au partage et à la propriété qui a produit toutes les querelles et tous les procès ; de là est né ce mot de mien et de tien, cette parole si froide, dit l'admirable saint Jean Chrysostome ; de là cette grande diversité de conditions, les uns vivant dans l'affluence de toutes choses, les autres languissant dans une extrême indigence* » (3).

La ressemblance entre les deux écrivains, entre Bossuet et Rousseau, est si frappante que l'on comprend cette affirmation que nous avons déjà rencontrée sous la plume de M. Emile Faguet, savoir que « *si l'on veut lire le « Contrat social » en style clair, il n'y a qu'à lire..... la « Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte* » (4).

En créant ainsi de toutes pièces la souveraineté publique, et en instituant la propriété privée, le pacte social a été loin de détruire cette égalité naturelle qui était dans le dessein de Dieu. Au contraire, il a substitué une égalité morale et légitime à ce

(1) *Contrat social*, p. 45.

(2) *Op. cit.*, l. IV, art. 5, unique proposition.

(3) Bossuet, *Panegyrique de saint François d'Assise*.

(4) *Op. cit.*, p. 74.

que la nature avait mis d'inégalité physique entre les hommes. Pouvant être inégaux en force et en génie, ils sont égaux quant aux conventions et au droit. La théorie justifie donc l'œuvre du contrat social, particulièrement l'institution de la souveraineté et celle de la propriété particulière. Malheureusement il n'en va pas toujours de même dans la pratique : « *Sous les mauvais gouvernements, cette inégalité n'est qu'apparente et illusoire, elle ne sert qu'à maintenir le pauvre dans sa misère et le riche dans son usurpation. Dans le fait, les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien ; d'où il suit que l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop* » (1).

CHAPITRE V

Si Rousseau impose des bornes à la souveraineté

Voilà donc établi, sous le nom de souveraineté, le droit de l'Etat sur les biens des particuliers. Restent deux questions à étudier, à savoir : qui aura l'exercice de ce droit ? quelle est l'étendue, quelles sont les limites de ce droit ?

En ce qui touche la première question, aucun doute n'est possible ; c'est le souverain, le titulaire de ce droit, qui exercera celui-ci. Mais, pour l'exercer, il faut un organe au souverain ; cet organe sera la volonté générale, parce qu'il n'y a que la volonté générale qui puisse accomplir des actes de souveraineté. L'on sait que les volontés particulières sont inaptes à en exécuter ; par conséquent, elles sont sans effet relativement aux biens des citoyens. Seule, la volonté générale étant l'expression de la volonté de tout le peuple, c'est-à-dire du souverain, pourra légitimement statuer sans appel sur toutes les questions qui se rapportent à la propriété. En effet, dans ces matières, il s'agit essentiellement d'un intérêt public, puisqu'il s'agit de ce que chacun a aliéné de sa

(1) Rousseau, *Œuvres*, t. I, p. 647 et 648.

personne, de ses droits et de ses biens à la communauté en vue de l'avantage de tous. Le sujet, du reste, est important et grave, car il y aura souvent antinomie entre ce que chacun croit son intérêt personnel et ce qui est l'intérêt général. La volonté générale aura donc à trancher ce conflit, et elle le tranchera à la satisfaction de tous, à cause qu'elle est naturellement droite et qu'elle le sera toujours, pourvu qu'il n'y ait pas des coteries et des sociétés partielles dans l'Etat.

Quelle est l'étendue du droit de l'Etat ? Quelles sont les limites de la souveraineté ?

Dans le « *Contrat social* » Rousseau nous dit que ce que chacun, par le pacte fondamental, a aliéné de sa puissance, de sa liberté et de ses biens est seulement *la partie de tout ceci qui importe à la communauté*. Dès lors il semble bien établi que le droit des particuliers reste la règle, que celui de la communauté est l'exception, et que l'étendue même du droit de celle-ci est mesurée par l'utilité de l'Etat. Sous cet aspect de la question, le respect des droits privés serait donc la base de la liberté des particuliers.

Malheureusement Rousseau ne tarde guère à nous révéler que le souverain est *seul juge* de ce qui importe à la communauté. Evidemment nous n'en sommes pas encore à la théorie du « don de pure grâce », ou doctrine de Louis XIV propriétaire de toutes les terres de son royaume ; car il y a, au moins *théoriquement*, une différence sensible entre les deux thèses, celle de la monarchie absolue étant celle du bon plaisir royal, et celle de Rousseau se référant strictement aux indications de la raison. Il ne faut pas en effet oublier que, dans la thèse monarchique, la volonté royale pouvait errer même sciemment sans entacher en rien son autorité et sa légitimité. « *Il faut obéir aux princes*, écrit Bossuet (1), *comme à la justice même.... Le prince se peut redresser lui-même, quand il connaît qu'il a mal fait ; mais contre son autorité, il ne peut y avoir que son autorité* ».

Au contraire, dans l'esprit de Rousseau, la volonté générale, voulant toujours le bien général, ne pouvait pas errer, par définition. Il est certain que ceci est parfait, au moins en théorie. Seulement, l'auteur ayant pris soin de nous avertir que le peuple

(1) *Op. cit.*, liv. IV, art. 1^{er}, II^e proposition.

peut être trompé, il en résultera bien que, dans ce cas, la volonté qu'il émettra ne sera théoriquement pas la volonté générale ; ce sera une simple volonté particulière incapable de faire la loi ; mais tant que l'usurpation ne sera pas prouvée et anéantie, cette volonté particulière qui n'est pas une loi aura toutes les apparences et surtout la force coactive de la loi, ce qui fera que les droits légitimes des citoyens seront méconnus et violés par le peuple. Nous avons déjà vu à ce sujet que cette usurpation est facile et qu'elle est redoutable. Elle l'est d'autant plus que, si une faction arrive à usurper la puissance suprême, elle peut aisément se couvrir de l'apparence de la légalité. Elle fera des lois dont l'application sera générale ; puis, en tant que gouvernement, par des séries de décrets ou actes particuliers, parfaitement légaux, elle exemptera tels et tels, ses amis, de l'effet desdites lois. C'a été le système jacobin. Ainsi la loi de Lycurgue, que Rousseau va citer comme légitime, avait un caractère général, ce qui ne l'empêchait point de laisser apparaître également un caractère particulier : qu'on en juge, puisque c'est de la façon suivante qu'on peut la formuler : Un certain nombre de citoyens seront dépouillés au profit d'un certain nombre d'autres afin que l'égalité règne parmi tous. L'objet immédiat que vise la loi de Lycurgue est particulier, et son but final est général.

Par conséquent, pour nous résumer, les particuliers gardent de leur droit de propriété tout ce qu'ils n'en ont pas aliéné pour l'utilité et le profit de la communauté. Il s'agit précisément de savoir quelle est, vis-à-vis de la souveraineté, la condition de la partie de leurs biens qu'ils n'ont pas aliénée. Disons tout de suite, en rappelant ce que nous en avons dit au livre de la souveraineté, que cette condition n'a rien de bien déterminé ni de bien fixe. Rousseau déclare en effet que le peuple, c'est-à-dire la loi, est le juge souverain dans l'espèce. La loi est donc toute-puissante en matière de propriété. Seulement nous nous souviendrons que la loi doit considérer la propriété en général, l'idée abstraite de propriété et non pas la propriété concrète et particulière de tel ou tel citoyen ou de telle ou telle catégorie de citoyens. La loi ne peut s'appliquer qu'à tous les propriétaires pris en bloc, ou elle ne s'applique à aucun.

Maintenant la loi peut varier ses prescriptions depuis le minimum d'effet, jusqu'à son maximum. Elle peut réserver à l'Etat le

domaine éminent, comme un simple droit nominal. Mais elle peut aussi à son gré augmenter la part de l'Etat et, épuisant tout son droit, lui donner le domaine utile, également. Car la loi peut valablement décider qu'il n'y aura plus de propriété sur le sol national, c'est-à-dire que l'Etat sera seul propriétaire, — et c'est le socialisme d'Etat, — ou bien que tous les biens des particuliers sans exception deviendront communs, et c'est le communisme pur, le « *tout au tas* ».

Il semble bien que tel est l'aboutissement extrême de la théorie de Rousseau sur la propriété. C'est lui-même, d'ailleurs, qui a écrit que le droit de propriété « *est inviolable et sacré* » pour l'autorité souveraine, « *tant qu'il demeure un droit particulier et individuel; sitôt qu'il est considéré comme commun à tous les citoyens, il est soumis à la volonté générale et cette volonté peut l'anéantir. Ainsi le souverain n'a nul droit de toucher au bien d'un particulier, ni de plusieurs, mais il peut légitimement s'emparer du bien de tous, comme cela se fit à Sparte du temps de Lycurgue* » (1).

A considérer dans son ensemble la thèse de Rousseau touchant la propriété et ses rapports avec l'Etat, on est bien forcé de convenir qu'elle n'était pas une nouveauté au XVIII^e siècle. Sous des traits plus accusés et plus violents, c'est au fond la théorie même de Montesquieu : la propriété est une concession des lois civiles, et elle est utile et respectable dans l'état de société. L'Etat interviendra donc pour la maintenir et la faire respecter. Mais le droit de l'Etat est supérieur au droit du propriétaire ; souveraineté passe propriété. Pourvu que les lois que l'Etat édictera sur la propriété soient générales à toutes les propriétés et à tous les propriétaires, il est libre d'édicter telles lois qu'il lui plaira, jusqu'à celle même qui anéantirait le droit de propriété, ou qui, s'il le préfère, l'organiserait sur un tout autre mode, sans même s'engager à le conserver définitivement, car il est contraire à la souveraineté de prendre des engagements. — Telle est la doctrine commune à ces deux philosophes. Il y a entre eux une seule différence : c'est que Rousseau formule la théorie sous une forme plus absolue et aussi plus âpre ; il ne limite pas dans le temps le droit qu'a le souverain d'apporter au régime de la pro-

(1) *L'Emile*, Œuvres, t. II, p. 708.

priété telles modifications qu'il jugera utiles. Il lui accorde cette puissance tant que la société durera. Montesquieu, au contraire, semble limiter ce droit du souverain et ne le lui reconnaître qu'à l'époque de l'établissement de la société. Dès que la société est fondée, la propriété deviendrait stable désormais et définitive, c'est-à-dire que le régime en serait fixé une fois pour toutes et pour toute la durée de la société.

Après cette analyse, l'impression qui doit rester dans notre esprit, c'est qu'on peut tirer toutes les conséquences extrêmes de la théorie de Rousseau, ou les arrêter à mi-chemin, en faisant état des tempéraments qu'il recommande. Mais notre esprit n'est pas satisfait, parce que cette conclusion est beaucoup trop large et qu'il eût de beaucoup préféré une solution absolument nette. Il sera donc fort intéressant maintenant de voir les conséquences pratiques que l'auteur a déduites lui-même de sa doctrine, lorsque les circonstances l'ont appelé à donner à celle-ci une forme concrète.

Ceci fait, nous pourrions en toute connaissance de cause aborder la dernière question que nous nous sommes posée et qui a trait au socialisme de Rousseau.

CHAPITRE VI

Sa doctrine dans l'article sur l'économie politique

Rousseau a été amené dans quelques-uns de ses écrits à exposer le régime économique des sociétés et les conséquences pratiques qu'il croyait pouvoir légitimement tirer des maximes du « *Contrat social* ». On peut dire, d'une façon générale, qu'il a été dans la pratique infiniment plus modéré que dans la théorie ; c'est ainsi qu'il s'est bien gardé de proposer le régime communiste lorsqu'il écrivit en vue d'une application concrète de sa doctrine à des peuples existants. Il semble bien établi qu'il ne considérait le communisme comme praticable que dans le pur état de nature. Il lui est même arrivé, si nous nous en rapportons à ses propres paroles, de traiter d'utopie la doctrine

intégrale du « Contrat social » : « *Mes pauvres Corses, écrit-il, ont maintenant d'autres affaires que d'aller établir l'utopie au milieu d'eux* » (1).

Voici à ce sujet l'opinion compétente de M. Lichtenberger : « *Si l'on parcourt les conseils que Rousseau a donnés aux législateurs et ses opinions sur les diverses Constitutions de son temps, on remarquera encore l'extrême modération qu'il apporte dans la pratique, le soin qu'il a d'accommoder ses maximes aux nécessités de la réalité, et, somme toute, le peu d'usage qu'il fait des théories très hardies qu'il a posées au début* » (2).

Dans l'article « *Economie politique* », de l'Encyclopédie, il établit que « *le pouvoir souverain qui n'a d'autre objet que le bien commun, n'a d'autres bornes que celles de l'utilité publique bien entendue* » (3). Il faudra se garder de toucher à la propriété, toutes les fois qu'on pourra l'éviter, car la propriété est la base du régime économique. « *Il est certain, ajoute-t-il, que le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits des citoyens, et plus important, à certains égards, que la liberté même ; soit parce qu'il tient de plus près à la conservation de la vie, soit parce que les biens étant plus faciles à usurper et plus pénibles à défendre que la personne, on doit plus respecter ce qui peut se ravir plus aisément ; soit enfin parce que la propriété est le vrai fondement de la société civile, et le vrai garant des engagements des citoyens, car, si les biens ne répondaient pas des personnes, rien ne serait si facile d'éluder ses devoirs et de se moquer des lois* » (4).

Le législateur doit donc avoir toujours le plus grand respect pour la propriété des citoyens. Toutefois il ne peut s'empêcher d'y porter atteinte au moins de deux façons, à savoir par l'impôt et secondement par les droits de succession.

L'atteinte occasionnée par l'impôt se justifie par les clauses mêmes du contrat social et par l'impossibilité où l'Etat serait de pourvoir sans ressources régulières à l'entretien des services publics. Il est nécessaire que les citoyens subviennent à ces

(1) *Œuvres*, t. IV, p. 510 ; *Lettre à du Peyrou*, du 4 novembre 1764.

(2) *Op. cit.*, p. 166.

(3) *Œuvres*, t. I, p. 585.

(4) *Ibid.*, t. I, p. 596 et 597.

dépenses, au prorata de leurs facultés. En le faisant, ils ne font qu'exécuter l'une des clauses du pacte social, puisqu'ils ont, par ce contrat, fait abandon à la communauté de toute la part de leurs biens qui serait utile à son maintien et à son développement.

La deuxième restriction du droit de propriété provient des règlements qui concernent les contrats, les testaments et les successions, autrement dit les mutations de la fortune privée. L'ordre public est ici intéressé, et il n'est pas possible que ces règlements « *ne gênent pas les citoyens à certains égards sur la disposition de leur propre bien et, par conséquent, sur leur droit de propriété* » (1). Toutefois, l'atteinte ici est plus apparente que réelle, car, si l'on raisonne froidement sur le droit de propriété, on est bien forcé de reconnaître que par sa nature même ce droit suppose comme sujet un homme vivant ; qu'il « *ne s'étend point au delà de la vie du propriétaire et qu'à l'instant qu'un homme est mort son bien ne lui appartient plus* » (2). Il est certain qu'il y a, à cet instant, quoi qu'on fasse, un défaut de sujet, un manque de continuité qui suffirait à éteindre le droit de propriété, n'était qu'on y remédie par la fiction juridique de la saisine. Mais là encore faut-il l'intervention active de l'Etat, car il est entendu qu'il serait absurde de dire que, sans la loi, « *le mort saisit le vif* ». Ainsi l'on peut soutenir, sans que ce soit un paralogisme, que de régler les conditions suivant lesquelles un héritage sera dévolu, c'est beaucoup moins restreindre le droit du *de cujus*, que le reconnaître, le respecter, le renforcer et l'étendre. L'Etat se trouve juste à point, avec toute la force de sa puissance coercitive, pour opérer la soudure immédiate du droit qui défaille avec celui de l'héritier qui surgit. Tel est, d'après Rousseau, le rôle de l'Etat et de la souveraineté.

On voit par là que Rousseau ne cherche pas à tirer de ce fait des conséquences ni bien téméraires, ni bien hardies. Au contraire il veut que le souverain respecte et que le gouvernement fasse respecter de tous « *l'hérédité de père en fils et de proche en proche, car il est équitable et utile que les biens s'aliènent le moins possible dans les familles* ». L'intérêt bien entendu des

(1) Rousseau, *Œuvres*, t. I, p. 598.

(2) *Ibid.*, t. I, p. 597.

enfants concorde avec cette maxime ; le droit de propriété n'existerait pas pour eux si le père ne laissait aucune propriété à ses enfants. D'autre part, cette dévolution si conforme à la nature empêchera qu'il n'y ait dans la république des variations continues de condition et de fortune qui lui seraient profondément nuisibles.

CHAPITRE VII

Des applications que Rousseau a faites de sa théorie dans la pratique

On n'a certainement pas oublié que J.-J. Rousseau avait été prié par un Corse, M. Buttafoco, agissant au nom de ses compatriotes, de donner des lois à son île. Rousseau, sans mener entièrement à bien cette grande œuvre, écrivit, pendant son séjour à l'île Saint-Pierre, des fragments d'un « *Projet de Constitution pour la Corse* », que M. Streckeisen-Moultou a publiés (1).

En dehors des questions purement politiques dont l'examen sortirait de notre cadre, le problème de la propriété y occupe une place considérable. Sans vouloir tabler d'une façon absolue sur un *projet* de Constitution, qui est resté un simple projet encore à l'état d'ébauche, et auquel, par conséquent, l'auteur n'a pas mis la dernière main, on peut y saisir pourtant l'idée directrice et le plan de l'ouvrage. « *Il est facile de voir où Rousseau puise ses inspirations : la Sparte de Lycurgue et la cité des Lois de Platon sont évidemment les deux modèles qu'il a devant les yeux et qu'il amalgame* » (2). Ses idées ne sont pas révolutionnaires, puisqu'il est le législateur, mais elles sont bien plus hardies que celles que nous avons rencontrées dans l'*Article sur l'Economie politique*. Ici, l'aubaine est vraiment trop grande pour un auteur ; on lui offre de travailler sur la réalité, et il entend ne pas laisser échapper cette occasion

(1) *Œuvres et correspondance inédites de J.-J. Rousseau*.

(2) Lichtenberger, *op. cit.*, p. 170.

presque unique. Il se trouve en face d'un peuple moins corrompu, moins éloigné du bonheur que les autres, beaucoup plus capable, en conséquence, de recevoir et de goûter le bienfait d'une bonne législation. Mais quelle législation lui proposer? Tout bien examiné, il décide que c'est une république agraire qui sera le mieux à même d'assurer son bonheur et sa prospérité. Il va donc s'efforcer d'introduire en Corse, autant du moins qu'il le pourra, une sorte de régime agraire. Voici son programme : « *Loin de vouloir, dit-il, que l'Etat soit pauvre, je voudrais, au contraire, qu'il eût tout et que chacun n'eût sa part aux biens communs qu'en proportion de ses services... Mais sans entrer dans des spéculations qui m'éloignent de mon objet, il suffit de faire entendre ici ma pensée, qui n'est pas de détruire absolument la propriété particulière, parce que cela est impossible, mais de la renfermer dans les plus étroites bornes, de lui donner un frein qui la contienne, la dirige, qui la subjugué et la tienne toujours subordonnée au bien public. Je veux, en un mot, que la propriété de l'Etat soit aussi grande, aussi forte, et celle des citoyens aussi petite, aussi faible qu'il est possible. Voilà pourquoi j'évite de la mettre en choses dont le particulier est trop maître, telles que la monnaie et l'argent, que l'on cache aisément à l'inspecteur public* » (1).

Voyons maintenant l'économie du projet. Faire une loi agraire dont l'effet serait rétroactif, ce serait, pense-t-il, une chose dangereuse et même injuste. Il faut se contenter de faire des lois qui ne viseront que l'avenir; leur utilité n'en sera pas moins très grande. Elles chercheront à atteindre un double but, à savoir, mettre en honneur le travail parmi une population apathique, et assurer ensuite le plus possible l'égalité de biens : « *Il sera tenu dans chaque piève un registre de toutes les terres que possède chaque particulier. Nul ne pourra posséder plus de (2) terres. Celui qui aura cette quantité pourra, par échanges, acquérir des quantités pareilles, mais non plus grandes, même de terres moins bonnes* ». Le droit de propriété est ainsi rigoureusement limité dans son étendue et son maximum

(1) Streckeisen-Moultoù, *op. cit.*, p. 100.

(2) Laissé en blanc dans le manuscrit.

reste immuable. La maxime est qu'il « *faut que tout le monde vive et que personne ne s'enrichisse* » (1).

Les lois sur les successions poursuivront une fin identique, laquelle sera, à chaque décès, de ramener les choses à l'égalité, « *en sorte que chacun ait quelque chose et que personne n'ait rien de trop* » (2). D'ailleurs, une autre règle domine toute la matière successorale : « *le véritable esprit de la propriété publique est que la propriété particulière soit très forte dans la lignée, et très faible ou nulle dans les collatéraux* » (3).

Nous noterons encore quelques particularités pour donner l'idée exacte du système. Les dons et les legs qui porteraient sur des terres seront nuls. De plus, « *nul homme garçon ne pourra tester, mais tout son bien passera à la communauté* ». Cette dernière prescription est tout à la fois un obstacle à l'enrichissement des particuliers au moyen des héritages, et une mesure de défaveur à l'encontre du célibat. Car Rousseau est partisan des familles nombreuses ; ... ses ennemis diront : chez les autres ! Quoi qu'il en soit, c'est aux Corses qu'il donne ce conseil. En s'inspirant de cette idée, la commune fournira un patrimoine à chacun de ses citoyens qui, passé le nombre de cinq, aura encore un nouvel enfant. De même « *toute fille qui épousera un Corse sera dotée en terre par la pieve du marié* ».

Enfin, on prendra des mesures contre le luxe au moyen des lois somptuaires. On interdira les carrosses, etc. Toutefois, Rousseau reconnaît qu'au « *lieu de réprimer le luxe par des lois somptuaires, il vaut mieux le prévenir par une administration qui le rende impossible...* La propriété particulière étant si faible et si dépendante, le gouvernement n'a besoin que de peu de force et conduit pour ainsi dire les peuples avec un mouvement du doigt » (4).

Dans ses « *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation* », Rousseau est encore infiniment plus réservé. Pour ne parler que de ce qui a trait à la propriété, il reconnaît que l'égalité des biens est impossible en Pologne. Son vœu le plus audacieux serait qu'on tâchât, non pas de la réaliser,

(1) Œuvres et corr. inéd., Streckeisen-Moulton, p. 90.

(2) Ibid., p. 119.

(3) Ibid., p. 126.

(4) Ibid., p. 124.

mais du moins de s'en approcher dans la classe noble. Ici, dit-il, « l'immense distance des fortunes qui sépare les seigneurs de la petite noblesse est un grand obstacle aux réformes nécessaires pour faire de l'amour de la patrie la passion dominante » (1). Ce n'est pas là le langage d'un révolutionnaire. Quant au luxe des grands, qu'il considère comme une des plaies de leur patrie, il veut qu'on renonce même aux lois somptuaires pour l'extirper. On devra s'efforcer d'en détacher les riches, en leur inculquant des aspirations plus nobles et plus saines. En attendant, on dirigera cet amour du raffinement et de l'ostentation tout au moins vers des buts utiles ; on tâchera de faire ressortir qu'il y a de la gloire pour un grand à entretenir autour de lui un nombre considérable de gentilshommes qui pourront ainsi vivre selon leur condition.

Quant au peuple, il ne songe nullement à l'affranchir. Evidemment ce serait très bien de donner la liberté aux serfs, mais il faudrait, dit-il, réaliser une condition préalable : « *Il faudrait leur donner une âme* ». C'est à peine si, dans un avenir très éloigné, il entrevoit pour les paysans un affranchissement graduel. D'ailleurs, dans tout le *Projet*, aucune idée d'une loi agraire, et rien n'y laisse percevoir un désir quelconque de révolution. Tout le programme y est essentiellement conservateur : quelques réformes, qui visent principalement le détail ; du reste toutes fort modérées, voilà, d'un mot, l'économie entière du système.

Or, bien que la situation de la Pologne fût anormale à cette époque, on peut hardiment affirmer qu'elle ressemblait, encore beaucoup plus que celle de la Corse, à la situation du reste des Etats de l'Europe.

On peut tirer de là qu'il y a tout lieu de penser que, si Rousseau avait été amené à établir pour la France, par exemple, un projet de Constitution, ce projet n'aurait pas été très différent, par le fond et par la forme, de celui qu'il proposait aux Polonais. Certainement il n'aurait pas abandonné ses théories, mais il est permis de penser qu'il aurait reculé devant la difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité de les mettre en œuvre. Ce n'est pas toutefois à prétendre qu'il n'aurait pas toujours eu devant

(1) Œuvres, t. I^{er}, p. 708.

les yeux son idéal, mais il en aurait renvoyé la réalisation à un avenir plus ou moins lointain. Dans le régime alors en vigueur de la propriété, il est probable qu'il aurait repoussé l'idée des changements trop brusques et d'une révolution violente. Le fond de ses propositions eût sans doute été surtout moral : il aurait demandé aux Français, comme aux nobles de Pologne, de changer d'abord leurs mœurs pour préparer une base solide à un meilleur régime politique, et de faire des lois à la fois plus justes et aussi plus utiles pour le bonheur du peuple et la prospérité du pays.

Mais n'oublions pas qu'appliqué à la France, le système qu'aurait pu proposer Rousseau n'est qu'une hypothèse. En fait, qu'aurait-il proposé, nul ne le sait ; car il faut tenir compte d'un côté fort important de son caractère et que nous aurons à examiner plus loin : au fond, Rousseau est très pessimiste, lorsqu'il envisage les grands Etats ; *il ne les aime pas*, parce qu'il croit justement que le luxe et les inégalités de la fortune y ont trop profondément et trop irrémédiablement corrompu les mœurs, pour qu'ils puissent jamais se prêter à l'application du concept qu'il s'est fait de l'égalité et de la propriété équitable. Hypnotisé par le souvenir évidemment embelli des républiques anciennes, sa pensée, en face des réalités modernes, garde un certain scepticisme, une méfiance qui ne s'avoue peut-être pas, une sorte de dilettantisme qui se plaît dans la vision rétrospective de l'antiquité, ou dans les rêveries raisonnées et passionnantes de la théorie pure. Et s'il lui arrive, en ces moments, de reporter les yeux sur la terre, c'est pour contempler avec amour, et comme un modèle unique, sa petite patrie genevoise.

SECTION II

DU SOCIALISME DANS ROUSSEAU

CHAPITRE PREMIER

Définition et nature du socialisme

Au cours de cette étude, nous avons rencontré un certain nombre de maximes et de théories qui, soit par la conception dont elles procèdent, soit par les conséquences qu'elles impliquent, ont forcément dû évoquer dans l'esprit l'idée du socialisme. Rousseau est-il socialiste, et dans quelle mesure ? Quelle est la nature de son socialisme ? Répond-elle à la conception que nous nous faisons actuellement de cette doctrine ?

Mais, avant d'examiner brièvement chacune de ces questions, nous devons nous demander : qu'est-ce que le socialisme ? Il n'y a peut-être pas de mot dont le sens soit plus compréhensif, plus mal défini, ni dont on fasse davantage usage comme d'une arme perfide pour discréditer des adversaires gênants et des doctrines embarrassantes.

Pour l'Ecole libérale proprement dite, le socialisme est toute doctrine qui, dans l'analyse du corps social, ne borne pas sa vue à la seule organisation de la cellule, principe et centre uniques d'action, et qui, dans le jeu des divers organes, prétend ne pas voir rien que le mobile égoïste de la lutte pour la vie sous l'âpre loi de la concurrence. Les théoriciens de cette école, matérialisant autant qu'il est possible le concept de la société, admettent uniquement la solidarité *économique* du corps social, et lui dénie comme une hérésie toute solidarité morale dans les questions, quelles qu'elles soient, qui touchent à la production, à la circulation, à la distribution et à la consommation de la richesse. Autrement dit, ils font de la science économique un enchaînement rigoureux de propositions amORAles, telles que sont celles des sciences mathématiques ou naturelles. Par là, ils retiennent du règne moral, qui semblait être un régime absolument

humain, toutes les relations économiques des hommes entre eux, pour les faire rentrer dans une sorte de domaine de la nécessité, d'où l'on exclut la conscience, parce qu'elle n'aurait rien à y voir. Ils se séparent donc par cela même, avec éclat, du christianisme où par définition toute action de l'homme relève essentiellement de la morale, c'est-à-dire est soumise aux règles de la conscience. Bien loin qu'ils disent, comme l'Evangile : « *Malheur aux riches* », parce que ceux-ci ont, de par leurs richesses, de grands et de redoutables devoirs à remplir, ils assignent à l'économie politique un but unique et définitif qui est l'acquisition scientifique des richesses et leur possession intégrale.

On comprend qu'en se plaçant à ce point de vue, toute doctrine où il sera question de l'interdépendance morale des individus jusqu'à dans les matières économiques, de l'union et de la solidarité sociales, remplaçant la thèse égoïste de l'opposition unique des intérêts et de la fatalité inéluctable de la concurrence, sera par eux traitée de théorie socialiste.

Il est nécessaire d'empêcher cette confusion. Sans nier que la morale, le droit public et l'économie politique aient leur domaine propre, nous estimons que la démarcation rigoureuse de ces divers domaines n'est possible qu'en théorie, et qu'en pratique ils influent perpétuellement l'un sur l'autre et se pénètrent même plus ou moins. Il y a là un cas d'application de cette grande loi qui veut que l'homme, qui est un composé de différentes facultés, laisse simultanément l'empreinte de toutes dans chacune de ses actions. Les sciences sociales, tout autant que les sciences purement morales, doivent tenir compte de ce fait, sous peine de ne voir qu'une partie de la vérité, et de prendre des abstractions pour la réalité.

Est-ce pratiquer le socialisme, n'est-ce pas au contraire suivre la nature humaine et montrer qu'on est un homme, c'est-à-dire une *unité intellectuelle et morale*, que d'envisager la complexité sociale comme M. Brunetière dit avec éloge que Rousseau l'a fait (1) : « *Avant d'admirer l'invention sociale dans les raffinements de la civilisation et du luxe, il lui demande ce qu'elle a fait, ce qu'elle fait tous les jours pour établir parmi les hommes le règne de la justice et du droit* ». Loin d'y voir

(1) *Etudes critiques*, 3^e série, p. 273.

une preuve de socialisme, M. Brunetière y voit « *le vrai signe d'une nature éminemment morale* » (1).

Il est, en effet, hors de doute que la morale ne peut pas être brutalement expulsée ni de l'économie sociale, ni du droit public. Elle y a, au contraire, sa place toute marquée, non pas évidemment à titre de *règle d'action*, mais à titre de *règle de contrôle*. En un mot, le droit et l'économie sociale, aspects particuliers et définis de la vérité, ne doivent jamais contredire cet autre aspect spécial de la vérité, qui est la morale.

Que si l'on se refusait à admettre cette doctrine, on arriverait à cette conclusion étrange que tous ceux dont la dureté présente des conditions matérielles de la vie éveillerait l'esprit de solidarité ou de charité effective et efficiente, seraient des socialistes, tandis que les orthodoxes seraient uniquement ceux qui, à l'exemple de Lucrèce, jouiraient sans remords de leur opulence, en face des misères humaines auxquelles ils se croiraient dispensés d'apporter et même de rechercher aucun remède nouveau, car leur doctrine est, on le sait, définitive et immuable comme les lois dont ils ont prétendu avoir surpris et fixé les formules.

Mais les thèses égoïstes n'ont jamais qu'un temps, tandis que le mot de Rousseau sera toujours vrai, parce qu'il est profondément humain : « *Ceux qui voudront étudier séparément la politique et la morale n'entendront jamais rien à aucune des deux* » (2).

Ces considérations doivent avoir pour résultat de nous amener à trouver une définition de ce que l'on peut entendre par le socialisme. Dès à présent on devine que ce qui constitue le socialisme, ce n'est pas l'usage prudent et modéré du point de vue ou du contrôle moral dans les questions économiques. Depuis que les progrès si justifiés et si sages de l'Ecole interventionniste ont enlevé à peu près tous leurs fidèles aux dogmes autoritaires de l'Ecole libérale, on n'est plus aussi intransigeant. On reconnaît que ce qui est l'essence du socialisme, c'est l'abus, c'est l'excès du point de vue moral dans l'économie politique ou sociale, c'est la confusion volontaire de leurs domaines distincts et l'asservissement arbitraire d'un domaine par l'autre. Nous dirons donc

(1) *Op. cit.*, p. 274.

(2) *L'Emile*, Œuvres, t. II, p. 544.

que le socialisme est une doctrine qui, faisant du bonheur matériel et terrestre la fin de l'homme, veut en imposer à tous la réalisation plus ou moins immédiate par une organisation de toutes pièces de la société actuelle. Et ceci pourrait se traduire encore ainsi : Le socialisme est un système politique qui met la force sociale au service d'une certaine conception morale de l'économie politique.

CHAPITRE II

Des conditions nécessaires à l'éclosion du socialisme

Que cette formule puisse s'appliquer à l'œuvre entière de Rousseau, et la caractériser, on ne saurait vraiment en douter. Rousseau est donc bien un socialiste. D'ailleurs, il n'y a guère lieu de s'en étonner ; toute son époque le fut, sinon de fait, du moins d'aspirations. Le rêve commun à tous était de réaliser le bonheur de l'homme au moyen des institutions politiques. Parmi les écrivains du ^{xviii}^e siècle une seule exception est à signaler : c'est Voltaire ; encore était-il un partisan convaincu de l'absolutisme royal, ce qui était une forme peut-être du socialisme, ainsi que nous aurons l'occasion de le voir plus loin.

La philosophie du ^{xviii}^e siècle est donc socialiste dans son ensemble ; mais, pour diverses raisons, son socialisme est surtout négatif ou critique, plutôt que positif et reconstituitif. Toute doctrine sociale, en effet, par la force même des choses, présente deux faces, l'une qui regarde ce qui est ou ce qui a été, et l'autre qui considère ce qui doit être. Le socialisme à cette époque est surtout un socialisme à ses débuts ; il s'indigne et, sous le coup de cette indignation, il se met à démolir. Les ruines lui paraissent préférables aux abus et aux institutions injustes ou surannées ; mais il ne sait pas encore aller plus loin ; il ne sait pas reconstruire ; ses propres conséquences l'effrayent et il doute même que les résultats pratiques répondent jamais à ses espérances. Rousseau est, dans la philosophie de son siècle, un exemple frappant de cette vérité.

En général on admet que, pour pouvoir pleinement éclore, le socialisme doit trouver dans les conditions sociales ambiantes trois bases solides. La première est une base morale, autrement dit un sentiment d'équité et de compassion, qui soit général à une époque ou à une classe de la société. Il faut que les âmes soient émues par la conscience d'une inégale répartition des privilèges et de la fortune parmi les hommes. Elles se trouvent de la sorte amenées à conclure que la loi naturelle de l'égalité est outrageusement violée.

La seconde base est l'organisation scientifique de cette disposition d'esprit. Il ne suffit pas d'avoir constaté que le corps social est malade ; il faut encore se rendre compte du mal en vue du traitement thérapeutique, et, pour cela, il faut pouvoir en faire un diagnostic raisonné, c'est-à-dire posséder la science appropriée.

En troisième lieu, on doit rencontrer une base matérielle, une *matière socialisable*, un public disposé à se prêter aux recherches du socialiste et à en attendre les résultats avec enthousiasme et avec foi.

En un mot, il faut des abus sociaux suffisamment visibles pour frapper tous les yeux, une science sociale assez développée pour fournir les théoriciens capables de diriger l'action réformatrice, et enfin des prolétaires suffisamment conscients de leurs misères et assez dénués de résignation pour réclamer l'amélioration immédiate de leur condition matérielle.

Lorsque ces conditions se trouvent réunies dans un même pays et dans un même temps, on peut être assuré que le socialisme radical, intégral, n'est pas loin ; il a surgi ou il va surgir. Mais que l'une d'elles manque encore, on n'aura pas le socialisme de Karl Marx par exemple ; on aura un socialisme particulier qui sera le socialisme par de certains côtés et qui ne le sera pas par d'autres. On se trouvera en face d'un socialisme d'attente. Et ce socialisme-là ne sera que le précurseur du véritable socialisme, c'est-à-dire du collectivisme.

CHAPITRE III

**Toutes ces conditions n'étaient point réunies
à l'époque de Rousseau**

La question se pose de savoir si, à l'époque où Rousseau a écrit, ces trois bases essentielles du socialisme se trouvaient réunies. La réponse est facile : il est certain qu'elles n'existaient point toutes les trois. Mais lesquelles existaient, et jusqu'à quel point existaient-elles ?

Une des grandes vertus et la passion dominante du *xviii^e* siècle a été l'amour sincère, profond, désintéressé de l'humanité, quoique souvent on en ait alors gâté l'expression par le faux goût et quelquefois par le ridicule de l'exagération. L'âme humaine avait comme retrouvé la sensibilité, qu'elle avait précédemment perdue après les premiers enthousiasmes de la Renaissance et pendant les guerres de religion. Ce sentiment trouvant dans les abus de la société d'alors mille occasions de s'exercer, il prit une profondeur et une intensité qui avaient été jusque-là inconnues. La maxime courante fut que chaque homme avait droit au bonheur, et tout le monde désira sincèrement le bonheur d'autrui. Or, la foi religieuse disparaissant, la résignation traditionnelle fit place à l'idée de raison pratique et de justice immédiate, qui toutes deux demandaient leur application stricte dans ce monde.

Par conséquent, le premier des caractères généraux que nous reconnaissons tout à l'heure au socialisme moderne se retrouve pleinement à l'époque où J.-J. Rousseau écrivait.

Ce don de la sensibilité que partagea tout le *xviii^e* siècle fut particulièrement remarquable chez cet écrivain. Il avait en effet une nature éminemment impressionnable et même malade, où l'imagination décuplait les sensations. Mêlé à toutes les classes, même les plus élevées de la société, mais de naissance plébéienne et de goûts plébéiens, il connut, autant qu'homme du peuple, les dessous douloureux de l'existence et de la condition populaires. Sa vaste intelligence en saisissait mieux que personne la misère et les causes profondes. Puis, quand il se rendait auprès

des grands où il avait pris plaisir à fréquenter. il était encore plus frappé, dans ce milieu frivole et prodigue, par l'incommensurable contraste des différences sociales. D'ailleurs, autour de lui, quel tableau pour un philosophe : la banqueroute de Law oubliée sans doute en elle-même ; mais le déséquilibre financier, qui en était résulté, toujours présent ; le budget au pillage, budget uniquement du roi, sans contrôle, où le roi lui-même était trompé et volé sans cesse (1) ; toute une noblesse de grands seigneurs et de prélats qui, oubliant à la cour, les uns leur rôle historique, les autres leur sacerdoce, se ruinaient en prodigalités, en frais de représentation, en soupers et en fêtes ; pendant ce temps, la misère la plus affreuse s'abattant sur le peuple des petites villes et surtout des campagnes ; la famine à l'état endémique, les paysans de France mourant de faim littéralement par milliers (2).

Dans des circonstances aussi poignantes, le problème des subsistances et la liberté du commerce des grains passa au premier plan des préoccupations véritablement publiques. Ainsi s'ouvrait à l'attention et aux méditations de tous un ordre nouveau d'idées et de réflexions, auxquelles on n'avait pour ainsi dire jamais encore songé. Vers le même temps, l'établissement de l'impôt du vingtième et la prétention par l'Etat d'imposer les biens du clergé rendirent plus actuelle que jamais la question du droit de propriété et de ses rapports avec le droit de l'Etat, c'est-à-dire de tous. Enfin le luxe qui s'étalait cyniquement ou bien ingénument, comme l'on voudra, en face de tant et de si profondes misères, soulignait douloureusement l'écart démesuré des conditions dans le même pays ; de nombreux hommes de lettres commencèrent à en attaquer les excès, et leurs œuvres furent lues avec avidité. Avec le luxe, les privilèges de tout genre, si nombreux et souvent si injustes, furent quotidiennement battus en brèche, aux applaudissements de la foule ; et l'égalité civile, l'égalité devant les charges publiques et devant la loi devint un idéal compréhensible, prochain, nécessaire.

L'âme de Rousseau avait vibré à l'unisson des souffrances et des haines populaires. Nul n'était mieux armé que lui et par sa

(1) V. Taine, *Les Origines de la France contemporaine*. L'Ancien Régime,

(2) *Ibid.*

propre expérience et par son tempérament pour mener à bien contre la société existante le grand procès en faveur du droit commun au bonheur et de l'égalité naturelle, qui constitue, comme nous l'avons vu, la première base du socialisme.

Mais était-il possible à Rousseau d'asseoir solidement sa théorie sur la deuxième base requise, c'est-à-dire sur la base que nous avons appelée scientifique? Ici, empressons-nous de le remarquer, le terrain faisait singulièrement défaut. Rousseau était là un peu dans la situation d'un voyageur à qui l'on demanderait de donner tout de suite une constitution à un peuple chez qui il débarque à peine, et dont il n'a pas eu encore le temps d'étudier les mœurs. Ce voyageur aura simplement été frappé par le côté en quelque sorte extérieur de ce peuple : étrangeté de certaines manières, conception particulière des bienséances, crudité peut-être de certains propos et licence de certains actes. Mais rien de cela n'est l'âme même de ce peuple, ni ce qui fait son originalité native, ni ce qui constitue la force propre de sa vitalité. Pour obvier à ses défauts, pour attaquer ses vices dans leur racine, pour développer et accroître ses qualités naturelles ou acquises, le premier des éléments manquerait à ce législateur improvisé, j'entends la connaissance approfondie et raisonnée de sa population et de ses institutions sociales et politiques.

Il en était presque de même pour notre auteur. Il n'y avait en France à cette époque ni grandes vues d'ensemble bien précises, ni simples statistiques, peu ou point de science économique. On gouvernait de tête, à coups de volonté abstraite, à coups de décisions personnelles et d'absolutisme aveugle. L'ordre partait de Paris ou de Versailles et il se répartissait au petit bonheur au milieu des réalités à peines connues, dont la masse était le répondant obligatoire vis-à-vis du pouvoir royal.

Rousseau sentait bien que le mal provenait surtout des mœurs économiques et sociales ; mais il était, faute de science préalable, dans l'impossibilité matérielle de les connaître. Dès lors, on conçoit que ses plus vigoureuses théories ne seront que des théories intellectuelles, de belles et savantes dissertations, des spéculations métaphysiques, où il pourra d'autant plus se montrer entreprenant et harti, que le raisonnement intégral l'y pousse sans frein, et qu'il ne fait en cela, du reste, que suivre le cou-

rant général de la littérature de son époque. Effectivement, les théories les plus subversives s'impriment dans les livres, ont cours au théâtre, dans les salons. Elles se retrouvent sous la plume de ministres tels que d'Argenson, et même de rois, tels que Frédéric II, sans que ni les grands, ni les hommes d'Etat s'en inquiètent, s'en préoccupent le moins du monde, tant les domaines paraissaient alors séparés et différents, de la spéculation et de la pratique (1).

Et, en effet, l'idée n'a de puissance sur l'homme qu'autant qu'elle peut éveiller en lui une sensation ; et, pour éveiller une sensation quelconque dans l'homme, il faut que cette idée renferme au moins une parcelle de vérité que son esprit pourra reconnaître, qui ne lui sera donc pas étrangère, mais qui réveillera au contraire quelque écho dans sa propre expérience. Par conséquent, il faut qu'une idée touche plus ou moins à la réalité, pour agir directement sur l'esprit humain. Et, partant de là, on conclut que les idées qui ont le plus de pouvoir sur notre intelligence et sur notre volonté, sont celles qui serrent le plus près possible la vérité concrète, celle de tous les jours, celle qui se voit, qui s'entend, qui se touche. Sans doute le « *Capital* » de Karl Marx ne doit son extraordinaire fortune auprès des masses populaires, qu'à ce fait que, tout en étant la Bible ou le Livre saint du collectivisme, il est en même temps une étude réaliste sur l'histoire de la classe ouvrière en Angleterre. Pour faire porter des fruits abondants à un arbre, il est nécessaire que ses racines aillent en chercher le suc au plus profond du sol.

Au temps de Rousseau, on n'avait pas encore disséqué le corps social ; on sentait le malaise, on en était violemment incommodé, on en souffrait ; mais, parce qu'on ignorait la répartition et le siège des organes, la complexité des nerfs, l'enchevêtrement des vaisseaux, on ne pouvait ni diagnostiquer à coup sûr la nature et l'emplacement du mal, ni même proposer et essayer les remèdes appropriés ou l'opération nécessaire pour l'extirper, sans courir le risque de tuer le malade.

Car non seulement on ne connaissait pas, dans l'espèce, les lois économiques, quoique avec la naissance de l'Ecole physiocra-

(1) Lichtenberger, *op. cit.*, p. 26. V. également : Taine, *op. cit.*, l'Anc. rég., p. 364.

tique on commençât à s'en inquiéter, mais on n'avait même pas d'idées justes et précises sur le peuple, sur le paysan, sur l'ouvrier. On n'avait de notions qu'en bloc et de parti pris sur ces classes de la nation. « *On n'avait, dit M. Taine, aucune idée juste du paysan, de l'ouvrier, du bourgeois provincial, ou même du petit noble de la campagne ; on ne les apercevait que de loin, demi-effacés, tout transformés par la théorie philosophique et par le brouillard sentimental* » (1).

Ceci explique admirablement la forme que va revêtir le socialisme chez Rousseau : c'est une forme essentiellement littéraire, à idées humanitaires et absolument générales, une dissertation d'un esprit supérieur sans doute, mais une dissertation d'école. Pour rendre heureux les hommes, puisque c'est là son but, comment va-t-il s'y prendre ? est-ce en combinant des moyens pratiques, ayant une application facile et certaine ? Point du tout ; le problème ne lui plaît point ainsi, et son esprit généralisateur aime les horizons plus vastes et les essors que nulle réalité n'arrête. Ce qu'il veut, c'est reprendre les choses par la base, faire table rase de tout ce qui existe, et, sur les données de sa raison, réédifier de fond en comble la société. Il a la haine des faits ; il ne consulte que son cerveau ; et la cellule à laquelle il va demander de refaire tout le corps social n'est qu'une entité ; elle n'a jamais existé que comme une hypothèse ; c'est *l'homme de la nature*, et pourtant il lui confie, sans hésiter, le rôle de père du genre humain. On devine quelles seront les conséquences d'un tel système et qu'elles côtoieront de loin les contingences, qui sont la vie réelle de chaque jour, sans s'y mêler jamais.

Aussi, lorsque par le fait de l'admiration que soulève son talent de législateur idéal, il sera appelé à donner un projet de Constitution pour la Corse, ou des Considérations sur le gouvernement de la Pologne, il y aura dans sa manière un changement à vue. Le froid théoricien, le logicien implacable qu'il s'était révélé en ses livres, se retirant dans la coulisse, ne laissera apparaître qu'un réformateur timide et hésitant, aussi embarrassé devant les faits, qu'il s'était montré hardi devant les idées : tel un étudiant, encore tout fêru de théorie, et qui ne sait pas dépouiller le dossier de son premier procès. « *Partout où il a essayé de*

(1) *Op. cit.*, L'Ancien régime, p. 466,

reconstruire, Rousseau s'est montré un utopiste rétrograde, lorsqu'il ne s'est pas contenté de panacées insignifiantes » (1).

Enfin, le troisième élément du socialisme fit à peu près complètement défaut à son époque. Au XVIII^e siècle, il n'y eut à peu près pas de *matière socialisable*. Or, cet élément est évidemment l'élément essentiel, le véritable *bouillon de culture du virus socialiste*. Ce qui explique, de nos jours, la vogue prodigieuse du collectivisme, par exemple, ç'a été l'apparition et la constitution, en tant que classe distincte, de cette masse énorme de prolétaires dénués de tout capital et de toute propriété, qui n'ont que leurs bras comme moyens d'existence, et qui vendent chaque jour leur travail à l'instar d'une marchandise. C'est aussi ce qui explique cette résurrection actuelle de Rousseau dont les œuvres, replacées après un siècle et demi dans un milieu favorable, germent et retrouvent un regain de vitalité. *Le bacille se ranime au contact du bouillon de culture.*

Mais au milieu du XVIII^e siècle il n'était pas encore question du Quatrième-Etat; la condition des ouvriers était toute différente de ce que l'on a faite depuis lors la rupture des cadres des anciennes corporations et la loi d'airain du salaire. On sait que l'on distinguait alors deux catégories d'ouvriers. Les plus nombreux ressortissaient aux corporations; ils formaient une sorte d'aristocratie du travail, assez turbulente et dont les grèves furent nombreuses et souvent sanglantes. On a beaucoup étudié leur condition, et toute une école — *laudator temporis acti* — en célèbre et nous en propose de nouveau les avantages, comme une panacée infaillible à l'agitation socialiste. Malheureusement ces auteurs oublient, avec ces grèves redoutables, le péril que le compagnonnage occulte fit, malgré les interdictions vaines, courir alors à l'industrie. Le péril fut si grand, si nous en croyons, et nous devons en croire les contemporains, que la réforme de Turgot parut à tous un bienfait véritable.

Quant aux ouvriers de la seconde catégorie, ouvriers non enrégimentés dans les corporations, ouvriers des manufactures royales et de quelques autres métiers libres, ils étaient encore des privilégiés dans un certain sens; et, d'ailleurs, peu nombreux, ils n'avaient guère à souffrir de la concurrence.

(1) Lichtenberger, *op. cit.*, p. 178.

Restaient les ouvriers agricoles. Pour ceux-ci la situation était profondément misérable ; n'ayant généralement ni feu, ni lieu, ils étaient les vrais prolétaires de l'Ancien régime. Ils étaient soumis à des maîtres généralement sans entrailles, tels qu'était le paysan de l'ancienne France, cupide et brutal, resté pendant quinze siècles consécutifs de servitude l'*animal de labour*, l'ancien colon romain, puis le serf, attaché comme la bête de somme à la glèbe du seigneur. On devine ce qu'avec de tels maîtres devait être la condition de leurs ouvriers. Mais résignés et stupides comme les attelages de la ferme, les « manouvriers », pour les appeler de leur vrai nom, souffraient sans se plaindre ; et, comme on n'entendit jamais leur voix, personne ne s'occupa jamais d'eux (1).

CHAPITRE IV

De l'état d'esprit socialiste du XVIII^e siècle

Rousseau fit donc du socialisme, de la même façon que ses contemporains en firent autour de lui. Il en fit comme Montesquieu, mais infiniment moins que Meslier, ou que Morelly, l'auteur du *Code de la nature*.

Il est arrivé au socialisme, en partant, comme tous ses contemporains, d'une admiration un peu factice pour les républiques de l'antiquité. Elles lui parurent se rapprocher à peu près complètement de son idéal politique par leur constitution, et avoir procuré le maximum de bonheur à leurs citoyens. Plus il constatait d'abus, de misères et de privilèges injustifiés dans la société de son temps, plus il reportait avec amour son regard vers le mirage de cette civilisation disparue et en général assez mal connue. La haine du catholicisme, un attrait profond pour le paganisme ou le panthéisme, — en somme deux sentiments qui vont bien souvent de pair chez les socialistes, — n'étaient sans doute pas complètement étrangers à cette prédilection outrée pour l'antiquité. Nous verrons bientôt que c'est en partie sur le modèle de ces républiques qu'il établit sa *religion civile*.

(1) V. Taine, *L'Ancien régime*.

Nous l'avons déjà dit, il ne faut pas s'attendre à une très grande originalité de Rousseau dans toutes les questions qui touchent au socialisme ; mais s'il *n'a rien inventé, il a tout enflammé*, selon l'expression de cette femme célèbre. Sa théorie de l'impôt progressif, il a pu la tirer de la pratique de l'impôt du vingtième. Cet impôt, établi par Louis XIV, était, comme tout le monde le sait, un impôt *nettement progressif*. Il n'y a rien de neuf sous le soleil, disait déjà Salomon.

Sa théorie sur la propriété était exactement celle de Montesquieu. En la lui empruntant, il l'avait simplement renforcée et rendue plus violente. Sa haine des riches, son amour de l'égalité et de la médiocrité pouvaient parfaitement provenir à la fois de la tournure classique de son esprit et de la survivance en lui du vieil atavisme chrétien. Quant à sa doctrine de la souveraineté du peuple, elle était à peu près la synthèse de ce qui se pratiquait dans le royaume au nom du roi ; et, presque mot pour mot, il transportait du roi au peuple la souveraineté royale que tout le monde acceptait.

Mais tous ces rapprochements, nous avons eu l'occasion de les faire au cours de cet essai. Nous n'y reviendrons donc pas ; nous constaterons simplement une dernière fois que le socialisme, tel que Rousseau l'a conçu, était dans l'air à son époque. On le rencontrait partout et non seulement dans la littérature et dans les écrits des philosophes, mais encore dans l'esprit général de sensibilité, commun à toutes les classes, dans la pratique de la monarchie absolue, dans la propriété territoriale de l'Eglise et jusque dans l'organisation temporelle de leurs missions d'Amérique par les Pères de la Compagnie de Jésus.

Rousseau a donc suivi tout naturellement la pente de son siècle.

On n'a pas oublié que deux doctrines sur la propriété avaient cours au XVIII^e siècle et se partagèrent alors les esprits. L'une dérivait du droit féodal : le roi, *seigneur* de toutes les terres, en est en même temps propriétaire. Les légistes disaient de lui qu'il a la *directe générale*, ou la *directe* de toutes les terres du royaume. Le particulier qui détient le *domaine utile* d'un fonds ne possède celui-ci que par un effet toujours révoquant de la *pure grâce* royale, c'est-à-dire du consentement bénévole du roi, et qui ne vaut que tant qu'il dure. C'est que le roi a « la *seigneurie*

directe et souveraine de toutes les terres du royaume » (1). Le Code Marillac avait posé le principe en 1629, et l'édit d'août 1692 le formula encore plus énergiquement sous Louis XIV. Dans ses instructions au Dauphin, Louis XIV y revient et le commente dans ces termes : « Tout ce qui se trouve dans l'étendue de mes Etats, de quelque nature qu'il soit, nous appartient au même titre.... Vous devez être bien persuadé que les rois sont seigneurs absolus *et ont naturellement* la disposition pleine et entière *de tous les biens qui sont possédés* aussi bien par les gens d'Eglise que par les séculiers, pour *en user en tout comme de sages économes* » (2). C'est là sans aucun doute le triomphe absolu de la théorie de la patrimonialité du royaume, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler. Ainsi tout le royaume, avec la Couronne et tout ce qu'il contient de biens meubles et immeubles, est la propriété du roi. Il n'y a qu'un seul propriétaire en France. Les particuliers, l'Eglise même, comme on vient de le voir, ne sont que des *possesseurs de fait* ; la concession royale dont ils jouissent n'est qu'un *don de pure grâce*, et révocable à volonté sans indemnité et même sans excuses. Et le droit que le roi a sur tous les biens du royaume est un droit universel, absolu, souverain, sans partage, un droit qui réunit à la fois le *jus utendi* et le *jus abutendi*, car le roi est à la fois le seul propriétaire et le seul maître, et il ne doit des comptes qu'à Dieu (3).

Telle est bien la théorie royale, et ajoutons que telle est bien aussi la pratique gouvernementale ; les confiscations si nombreuses et si fréquentes n'avaient pas besoin d'autres justifications ; le roi retirait à ses serviteurs infidèles le bénéfice de son don de pure grâce ; ainsi peuvent s'expliquer la confiscation générale des biens des protestants, les continuels empiètements sur les droits des particuliers, les réglementations arbitraires de la valeur de la monnaie, les altérations répétées de son titre officiel, mille autres faits dont les histoires sont pleines. Le xviii^e siècle particulièrement présente une succession remarquable de mesures

(1) Le Vayer de Boutigny, *Traité de l'autorité des rois touchant l'administration de l'Eglise*.

(2) *Œuvres de Louis XIV*, Paris, édition 1806, in-8°, t. II, p. 93.

(3) Voyez dans ce sens le *Le Testament politique du Marquis de Louvois*, et, dans Saint-Simon (Edition Chérueil et Régulier, 1873-1877, t. VIII, p. 138), la célèbre consultation des docteurs de Sorbonne, qui approuve la théorie royale.

fiscales et d'édits arbitraires sur le commerce des grains, où le droit de propriété est sans cesse et ouvertement violé.

Il ressort de ces très rapides constatations, que notre cadre ne nous permet pas d'étendre davantage, que la théorie gouvernementale de la monarchie absolue concordait de tous points avec ce que nous avons nommé le socialisme d'Etat ; et certainement, entre la souveraineté absolue de la communauté et la directe générale du roi, il n'y a aucune différence, si ce n'est que dans un cas le titulaire est un être collectif, et, dans l'autre cas, un homme. D'un côté nous avons l'Etat omni-puissant et omni-proprétaire, et, de l'autre côté, le roi omni-proprétaire et omni-puissant. Au fond, c'est très exactement la même chose. Aussi a-t-on pu dire, avec malheureusement beaucoup trop de vérité, que *la monarchie absolue n'a fait que céder sa couche au socialisme*.

La théorie féodale de la propriété que nous venons d'examiner n'avait plus guère de partisans, au XVIII^e siècle, que ceux qui, comme la royauté, y trouvaient puissance et profit. Une deuxième opinion avait rallié à elle à peu près tous les esprits. Cette opinion procédait directement de la doctrine de Grotius, qui était la suivante : Dieu avait primitivement donné toute la terre en indivis à la communauté des hommes. Mais, avec les progrès de la civilisation, de l'industrie, les nouveaux besoins et l'augmentation du genre humain, il fallut en arriver au partage du sol, afin de fixer les convoitises et d'éviter les rivalités incessantes, les usurpations et les violences quotidiennes. De là, l'établissement nécessaire d'un droit nouveau, ou droit conventionnel, qui eut sa source dans les contrats. Son effet, du reste, ne fut nullement d'effacer le droit ancien, ou droit naturel, qui subsiste toujours et sommeille simplement tant que les prescriptions de l'autre ne le violent pas. Ainsi, en cas d'extrême nécessité, le droit primitif à la communauté indivise reparaît et fait fléchir le droit de propriété particulière ; autrement dit les choses appropriées redevennent communes à l'égard de tout homme qui en éprouve un besoin urgent. On se souvient que ceci est à peu près la doctrine qu'enseignait saint Paul.

Presque tous les écrivains du XVIII^e siècle, depuis Montesquieu jusqu'à Mirabeau, ont admis la thèse de Grotius. Ils proclament que ce sont les lois civiles qui ont institué la propriété dans un

but d'utilité publique. D'ailleurs, ils reconnaissent que la volonté générale, étant souveraine, aurait le droit de procéder à un remaniement du droit de propriété, en même temps qu'elle fonderait une société nouvelle. Dans cette conception encore, on trouve donc une porte ouverte par où pourrait entrer le socialisme.

La propension des esprits vers le socialisme résultait également d'un fait fort ancien et qui, en se prolongeant, prenait aux yeux de la foule l'autorité d'une leçon de choses et d'un véritable enseignement; nous voulons parler de l'immense propriété territoriale de l'Eglise. On estime, en effet, en superficie, à peu près au tiers de l'étendue entière de la France l'ensemble de ses domaines. De ce qu'une personne morale pouvait posséder normalement et régulièrement une aussi grande partie du royaume, on concluait instinctivement, et parfois sans l'énoncer, qu'il serait tout naturel qu'une personne morale autre, telle que l'Etat, par exemple, fût un très grand, le plus grand, même l'unique propriétaire de France. Il y a là une pente toute naturelle à l'esprit éminemment généralisateur de l'homme, qui, si facilement, transporte d'une personne morale à une autre leurs attributs réciproques.

De plus, et quoique la foi ainsi que les pratiques religieuses se fussent bien affaiblies au xviii^e siècle, il restait, dans le domaine des idées et des sentiments de presque tous les Français, une persistance tenace et profonde, consciente ou inconsciente, du vieil esprit catholique et de l'éducation religieuse. Or, qui donc avait dit : *malheur aux riches*? Qui donc avait tant de fois stigmatisé la frivolité, la dissipation, l'égoïsme? Qui donc avait prêché les mœurs frugales, la médiocrité chrétienne, la charité, l'aide fraternelle, l'aumône, le partage des biens du riche avec le pauvre? Et, en conformité de sa doctrine, depuis des siècles, l'Eglise ne pratique-t-elle pas elle-même, en ses innombrables monastères, la propriété collective et le communisme le plus absolu?

Le souvenir, l'exemple présent de toutes ces communautés se réveillent, se précisent; l'esprit public se reporte même aux temps de la primitive Eglise, où la propriété individuelle était inconnue entre frères, c'est-à-dire entre les chrétiens. Les orateurs de la chaire, rappelant les Pères de l'Eglise grecque, attaquent sans

cesse le droit de propriété tel qu'il est appliqué de leur temps. Ils y opposent passionnément la théorie de bien des docteurs catholiques qui n'hésitent pas à considérer la propriété comme l'une des suites du péché originel, alors que la communauté de tous les biens entre tous les hommes avait été la loi primitive conçue et ordonnée par Dieu (1).

Enfin un dernier élément, et non des moindres pour l'éclosion et la consolidation de la doctrine socialiste, parce qu'il combinait à la fois la théorie et l'application intégrale dans une œuvre sociale qui passait alors pour merveilleuse, était fourni par les Révérends Pères Jésuites. Combinant la doctrine avec les actes, la Compagnie de Jésus avait réalisé en Amérique un Etat basé sur le communisme chrétien (2). Il n'y existait aucune espèce de propriété individuelle; le travail y était strictement réglé; tous les moyens de production étaient mis au service de la communauté, et toutes les subsistances concentrées dans des magasins publics, où leur répartition était régulièrement opérée par tête d'habitant; et, en dernier ressort, tout le commerce extérieur se faisait au nom et pour le compte de la communauté. On voit par là que la Compagnie de Jésus avait pu, grâce à l'idée religieuse si forte sur des néophytes, réaliser cent ans avant Karl Marx le rêve cher au père du collectivisme moderne. « *Ce sont surtout les Indiens du Paraguay, dit M. Lichtenberger (3), et le régime qui y fut établi qui excitent l'enthousiasme des Jésuites. Outre la peinture des vertus du sauvage, nous avons le modèle d'une société communiste, inspirée par le souvenir des premiers temps du christianisme et par l'organisation des couvents. La description qu'ils firent du bonheur et des vertus de ce peuple sous le régime communiste eut un immense retentissement au XVIII^e siècle* ».

Le retentissement fut immense, et l'exemple, des plus convaincants. On se plut à y voir l'accession même de la religion aux idées les plus modernes, la reconnaissance officielle et religieuse de la théorie socialiste par les Jésuites. « *On voit le ton*

(1) Ad. Franck, *Réformateurs et publicistes de l'Europe au XVIII^e siècle*, 1893, p. 5 sq.

(2) M. Lichtenberger remarque qu'on « *leur prête volontiers un communisme plus étendu que celui qu'ils pratiquent* ». *Op. cit.*, p. 60, en note.

(3) *Op. cit.*, p. 60.

des bons pères, continue M. Lichtenberger. *Ce sont des socialistes chrétiens convaincus. Nous avons dit et nous constaterons fréquemment l'influence qu'eurent leurs dithyrambes..... Par ces exemples que j'aurais pu multiplier on voit que les Jésuites ont été les précurseurs du socialisme de deux manières : en premier lieu, ils ont répandu l'idée de la bonté de l'homme de la nature et de ses vertus, en manière de critique de la société civilisée. Ensuite ils ont donné l'exemple d'une communauté nombreuse, où ils ont prétendu faire régner une félicité et une vertu incomparables. Par ces deux traits ils ont apporté de puissants arguments contre les sociétés actuelles basées sur la propriété individuelle ».*

D'après M. Faguet (1), « Montesquieu lui aussi admire de tout son cœur l'Etat du Paraguay qui est exactement une république collectiviste administrée par les R. P. Jésuites ».

On ne saurait donc conserver le moindre doute à cet égard ; en plein XVIII^e siècle et bien avant Rousseau le socialisme était pratiqué au vu et au su de tout le monde sous les auspices et sous la direction de cette puissante Congrégation. « Il faut se rappeler, continue M. Faguet (2), que la seule organisation collectiviste qu'on ait connue dans un grand pays est celle du Paraguay. Seule la Compagnie de Jésus était organisée assez despotiquement pour mener un pays en régime collectiviste ».

CHAPITRE V

Du caractère particulier du socialisme chez Rousseau

Il serait vraiment bien extraordinaire que Rousseau, avec le tempérament que nous lui connaissons, n'ait pas été socialiste dans un tel milieu et devant une telle accumulation d'autorités et d'exemples. Il fut donc socialiste autant, mais pas plus que les Jésuites de son temps. Ou, du moins, il le fut autant qu'eux en

(1) *Op. cit.*, p. 89.

(2) *Op. cit.*, p. 292.

théorie, mais beaucoup moins qu'eux en pratique. Les *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* et même le *Projet de Constitution pour la Corse* sont d'un conservateur anodin en face de l'organisation du Paraguay.

Rousseau a donc été socialiste, mais par ce que nous savons déjà de son socialisme, nous pouvons induire combien celui-ci différerait du socialisme radical moderne. Le sien a surtout un caractère critique et général; et, pour ce qui est de la partie reconstitutive, il se trouve qu'elle est surtout théorique; ce sont principalement des réformes d'ordre politique qu'il poursuit. D'ailleurs, autant, lorsqu'il expose la théorie, sa critique est violente, autant elle est modérée et peu exigeante, lorsqu'il passe à la pratique.

Nous croyons qu'il y a là autre chose qu'une contradiction, et qu'il faut y voir la résultante d'un procédé littéraire, d'une méthode que l'on rencontre dans la formation intellectuelle de tous les écrivains de cette époque, et qui était de se faire une sorte de noble jeu d'esprit des spéculations les plus élevées de l'entendement humain. Dans ce domaine idéal toutes les audaces étaient permises, absolument comme dans les querelles de l'Ecole; et, disons-le, dans leur propre esprit, celles-là ne tiraient pas davantage à conséquence. N'empêche que l'auteur, habitué à hausser le ton, ne s'y maintenait bien souvent que par un effort qui lui enlevait le sens précis des réalités. Du reste le public, l'opinion, les hommes d'Etat n'accordaient pas à de tels écrits la même importance que, en notre siècle de stricte probité littéraire et de recherche scientifique, nous attachons aux publications modernes. La littérature, pour nous, n'est plus un amusement, une fantaisie simplement délicate, un passe-temps agréable de l'esprit. Elle est bien restée une parure, mais une parure aussi simple qu'élégante, qui doit mettre en valeur la vérité sans la voiler ni la déformer jamais. De sorte qu'à notre jugement on peut croire Rousseau sincère, et tirer de ses propres commentaires l'idée même que nous devons nous faire de son socialisme, lorsqu'il nous dit qu'il n'est pas un révolutionnaire, lui, « *l'homme du monde qui porte un plus vrai respect aux lois et aux constitutions nationales, et qui a le plus d'aversion pour les révolutions et pour les ligueurs qui le lui rendent bien* » (1).

(1) V. Dialogue : Rousseau juge de Jean-Jacques. Œuvres, t. IV, p. 131.

Confirmant sa pensée, lorsque des troubles ont éclaté à Genève, il n'hésite pas à écrire « *que rien ici-bas ne mérite d'être acheté au prix du sang humain* » (1).

Il a reconnu et souligné plusieurs fois lui-même le peu de portée pratique qu'il accordait à ses théories. Certes, aucun écrivain n'a été plus dur pour les riches, et pourtant il prend leur défense dans une de ses lettres à Romilly : « *Vous me paraissez, dit-il, juger trop sévèrement les riches : vous ne songez pas qu'ayant contracté dès leur enfance mille besoins que nous n'avons point, les réduire à l'état des pauvres, ce serait les rendre plus misérables qu'eux* » (2). D'ailleurs, dans la *Nouvelle-Héloïse* il nous a tracé le portrait du *bon riche*, sous les traits de Wolmar. La maison des Wolmar, dont il nous fait une si attrayante peinture, est pour lui l'idéal d'un ménage fortuné et bienfaisant qui peut se rencontrer et exister partout. Il se complait à nous en représenter l'intérieur calme, ordonné, heureux, A bien des signes, on comprend que c'est à ce bonheur en demi-teinte qu'il eût aspiré pour lui-même, et qu'il n'en aurait pas souhaité d'autre à ses contemporains. C'est là qu'eût abouti l'utopie qu'il a rêvée : une espèce de famille patriarcale et aisée qui eût été « *en même temps un phalanstère organisé pour suffire aux principaux besoins ; il y groupe dans une communauté d'existence simple et frugale, un certain nombre d'hommes, parmi lesquels il fait régner la vertu et le bonheur. C'est à cette petite utopie... que certainement, pour bien des pays de l'Europe, Rousseau eût réduit volontiers ses vœux les plus ardents* » (3).

Rousseau est donc sincère quand il nie qu'il soit un révolutionnaire. En effet il ne l'est pas. Si on a pu le croire tel, c'est qu'il a un très grave défaut : il perd de vue la réalité, et alors il fait de la déclamation à la façon d'un rhéteur. Sans doute en son for intérieur il entendait réserver ses doctrines au domaine de la spéculation pure, quitte à les atténuer dans la pratique ou même à n'en pas déduire les conséquences logiques. Mais il a malheureusement donné à ces doctrines une forme éminemment catégo-

(1) V. Œuvres, t. IV, p. 707. *Lettre à d'Ivernois*, du 29 janvier 1768.

(2) V. Œuvres, t. IV, p. 286. Année 1758.

(3) Lichtenberger, *op. cit.*, p. 177.

rique, violente et agressive, qui impressionne vivement le lecteur et produit une sorte d'ébranlement en son esprit. Et pourtant, quand on examine de près et sans parti pris quelque'une de ses théories, on est souvent tout surpris de n'y point trouver du tout la portée qu'on lui prête : « *Voyez-vous, écrit M. Faguet (1), le factum à tendances soit anarchiques, soit collectivistes, se termine par des conclusions qui ne sont guère qu'une protestation contre l'organisation politique de l'Ancien régime* ».

Ainsi Rousseau est devenu involontairement sans doute le maître de disciples qui, tout en adoptant sa doctrine sans y rien changer, mais par le fait seul qu'ils en ont déduit les conclusions naturelles, l'ont pourtant faussée ou au moins fort exagérée. C'est qu'ils ont cédé à la tentation qu'incessamment il donne d'isoler ses maximes du contexte et de n'y voir, pour ainsi parler, que leur valeur intrinsèque, que leur force de pensée propre. Mais, si l'on tient à connaître sa pensée vraie, ce n'est pas ainsi qu'il faut procéder. Son habitude, et il faut le savoir, et il faut en tenir compte, est d'émettre tout d'abord un paradoxe pour attirer l'attention ; puis, quand il aura son auditoire, il raisonnera à peu près comme tout le monde. Que l'on suive alors le paradoxe dans le contexte : on remarquera bien vite que peu à peu il va le réduire à un lieu commun, même à une simple banalité.

M. Faguet, après avoir constaté ce fâcheux procédé, conclut ainsi : « *Donc, dans Rousseau, tendances socialistes, dérivant tant de l'amour de l'égalité et de la simplicité primitives que de la toute-puissance de l'Etat et de la souveraineté nationale en prenant le mot dans tout son sens ; tendances restées à l'état de penchants et d'aspirations, et dont Rousseau n'a pas voulu ou osé tirer toutes les conséquences ; tendances enfin qui peuvent aboutir également soit au collectivisme, soit au partageisme, soit à l'anarchie* » (2). Nous rapprocherons de ces lignes le passage suivant du même auteur qui confirme trop bien ce que nous avons dit nous-même au cours de cette étude, pour ne pas le rapporter ici :

« *Rousseau qui n'est pas beaucoup plus précis [que Montesquieu], et aussi bien il ne l'est jamais, peut être consi-*

(1) *Op. cit.*, p. 98 et 99.

(2) *Op. cit.*, p. 100.

déré, tout compte fait, comme un socialiste. Le fond de Rousseau étant, à travers des contradictions innombrables, l'amour de l'égalité et le culte de la souveraineté nationale, par toutes sortes de chemins il devait, sinon aboutir, car il n'y aboutit point, du moins tendre à une manière de socialisme. Il aime non pas cette égalité abstraite qui n'est que la prétendue égalité des droits entre le fort et le faible, le riche et le pauvre, mais cette égalité réelle, qui est la suppression du fort et du riche, et qui, d'après Montesquieu, est « l'âme même des démocraties » (1).

C'est en ce sens qu'on a pu voir en lui l'ancêtre et même le type du révolutionnaire, quoiqu'il n'ait pas été un révolutionnaire. Il est certain que la théorie de la souveraineté absolue, qu'il a transportée du roi au peuple, a pu produire par ses conséquences l'État socialiste ou l'État jacobin, dès qu'on a séparé cette théorie de son contexte, c'est-à-dire de l'analyse approfondie qu'il fait de la volonté générale, et des conseils de prudence qu'il ne cesse de multiplier. Malheureusement, il n'est pas jusqu'à l'anarchie qui ne puisse, à la rigueur, se réclamer de lui ; en effet, il a trop opposé la bonté naturelle et native de l'homme primitif à la méchanceté et aux vices de l'homme civilisé ; c'est donc, diront ses disciples de ce nouveau genre, toute la civilisation qui est mauvaise ; par conséquent il faut la supprimer, elle, et la société avec.

Quand on va au fond des choses, quand on étudie dans son ensemble et non plus sous chacun de ses aspects, la pensée de Rousseau, on est bien forcé de reconnaître que ses déclamations contre les riches, ses anathèmes contre la société ne sont que de la pure rhétorique. C'est au point de vue de l'état de nature qu'il parlait. On l'a trop oublié : l'état de nature est un état idéal qui très probablement n'a jamais existé et qui n'existera jamais. Ceux qui voudraient s'autoriser de ses paroles pour renverser la société et détruire la civilisation tomberaient dans une grave erreur.

Mais n'a-t-il pas tout au moins encouragé lui-même cette erreur ? Il est manifeste qu'on tient compte dans son œuvre surtout de la partie critique, si âpre et si violente, où il a fait,

(1) *Op. cit.*, p. 94.

à l'exemple de tant d'écrivains, de moralistes, d'orateurs de la chaire, le procès de la société de son temps ; mais on néglige de se souvenir que presque aussitôt il a détruit les illusions qu'il avait pu faire naître, et qu'il a donné le conseil de se résigner aux maux actuels, de n'y apporter remède qu'avec la plus grande circonspection ; et il semble prêcher lui-même d'exemple dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne*.

C'est une leçon de choses qui maintenant passe certainement inaperçue. De ses maximes et de sa doctrine la postérité n'a finalement retenu que l'expression agressive et ardente, et on leur a fait produire des systèmes outranciers, qui paraissent logiques avec elles, parce qu'ils renferment leur substance. Mais cette substance a été modifiée et transformée au point d'en être devenue méconnaissable, parce qu'on l'a séparée des restrictions et des atténuations qui en limitaient à la fois le sens et la portée, « *et c'est ainsi que, non intentionnellement, mais à cause de la forme littéraire qu'il a employée, il est réellement le père de beaucoup de doctrines subversives de la société actuelle* » (1).

(1) Lichtenberger, *op. cit.*, p. 179.

LIVRE IV

Rousseau est-il républicain ?

CHAPITRE PREMIER

Que la doctrine républicaine de Rousseau n'est point absolue

Une opinion a cours dans le public, à savoir que Rousseau était républicain. Comme toutes les opinions courantes et qu'à cause même de leur généralité l'on accepte sans contrôle, celle-là renferme une grande part de vérité, mais appelle néanmoins des réserves. En un mot, c'est une vérité qui n'est pas tellement évidente qu'elle n'ait besoin d'être démontrée ; puis, la preuve en ayant été fournie, encore faudra-t-il, en nos conclusions, introduire des nuances et quelques tempéraments.

C'est le défaut et tout ensemble la qualité d'une langue qu'elle ne soit point immobile et que, d'un siècle à l'autre, les mêmes termes prennent insensiblement une acception différente. Mais c'est là l'effet d'une loi qui est générale à tout ce qui est contingent : la matière se modifie progressivement, et la mesure qu'on lui applique reste invariable, de sorte que pour avoir, parmi des phénomènes successifs, un étalon unique de leur valeur, ou une base de comparaison, il faut nécessairement recourir à des tables de correction.

Ainsi, en prononçant à l'occasion de Rousseau les mots de république et de républicain, il est nécessaire tout d'abord de s'entendre. A cette époque le mot de république avait un sens beaucoup plus large qu'aujourd'hui. Certainement il désignait déjà cette forme de la Constitution où le peuple se gouverne lui-même sans monarque. Telles avaient été la plupart des républiques, Sparte et Athènes, bien d'autres cités helléniques et la Rome d'après Tarquin. Genève et les Cantons suisses, le Valais, les Ligues des Grisons, la Hollande, les villes de la Hanse, Gènes, Venise, Florence, d'autres villes encore avaient un gouvernement de forme républicaine. Mais, dans l'Europe féodale et monar-

chique, ce genre d'Etat était l'infinie exception. Aussi bien, s'en référant au sens latin, on entendait par république encore une certaine forme de Constitution politique, même monarchique, où la souveraineté et la direction des affaires ressortissaient au peuple, et où les sujets étaient avant tout des citoyens. C'est généralement dans cette acception très large que les philosophes et les publicistes ont employé ce terme dans leurs écrits. Déjà Bodin, au xvi^e siècle, en avait fait le titre de son grand ouvrage : *Les six livres de la République*. La langue philosophique du xviii^e siècle a fait ainsi couramment usage des mots république et républicain sans le moins du monde éveiller l'idée d'un Etat ou de citoyens qui n'auraient pas été gouvernés par un monarque. Rousseau a fait de même et, entre autres exemples, il a écrit : « *Tout gouvernement légitime est républicain* » (1), ce qu'il précise, en note, de la façon suivante : « *Je n'entends pas seulement par ce mot une aristocratie ou une démocratie, mais en général tout gouvernement guidé par la volonté générale qui est la loi : Pour être légitime il ne faut pas que le gouvernement se confonde avec le souverain, mais qu'il en soit le ministre : alors la monarchie elle-même est république* ».

On voit que nous avons raison de ne point accueillir sans restrictions l'opinion courante qui fait de Rousseau un républicain dans le sens qu'on donne aujourd'hui à ce terme. Ajoutons même qu'on a pu prétendre avec beaucoup d'autorité (2) que ce *républicain* se serait parfaitement accommodé du régime que nous appelons la monarchie constitutionnelle.

Peut-être s'en étonnera-t-on ? Que l'on ne croie point pourtant qu'il y a, du fait de cette vérité, la marque d'un esprit trop « ondoyant et divers », ou d'une contradiction véritable chez Rousseau. Il faut simplement se rappeler qu'il y a deux hommes en lui, le *philosophe* et le *politique*. L'un et l'autre de ces deux hommes qu'il était peuvent penser de même en *son* for intérieur ; seulement, ils ne se placent pas au même point de vue ; l'un représente un esprit qui ne connaît pas de chaînes et qui plane à volonté au-dessus des choses réelles ; l'autre est bien forcé de se tenir au milieu d'elles par l'application qu'il veut y

(1) *Contrat social*, p. 68.

(2) Esmein, *op. cit.*, p. 217.

faire des idées du *philosophe*. Le *politique* partage les mêmes théories, exalte le même idéal ; non seulement la forme républicaine a toutes ses préférences, mais encore elle est à ses yeux la seule Constitution qui soit vraiment fondée en raison et en droit. C'est la seule, en effet, où le peuple puisse exercer pleinement le gouvernement direct, cet idéal de Rousseau. Enfin, et ceci est l'argument du cœur, Genève, son antique et glorieuse cité, n'a jamais eu d'autre Constitution.

Mais, quand il en arrive aux faits, il trouve que la rigidité des principes abstraits n'épouse pas le contour mobile des réalités contingentes, variables et toujours en mouvement. Cette complexité, qui le dérouté, lui révèle la nécessité de la pénétrer et de la comprendre, et il aboutit, avec Montesquieu, à proclamer la nécessité du droit comparé : « *Quand on demande absolument quel est le meilleur gouvernement, dit-il, on fait une question insoluble comme indéterminée ; ou, si l'on veut, elle a autant de bonnes solutions qu'il y a de combinaisons possibles dans les positions absolues et relatives des peuples* » (1). Et voici qui est plus net encore : « *On a de tout temps beaucoup disputé sur la meilleure forme de gouvernement, sans considérer que chacune d'elles est la meilleure en certains cas, et la pire dans d'autres* » (2).

Il allait même encore plus loin, et il commence de la sorte le chapitre VIII du livre III : « *La liberté, n'étant pas un fruit de tous les climats, n'est pas à la portée de tous les peuples. Plus on médite ce principe établi par Montesquieu, plus on en sent la vérité ; plus on le conteste, plus on donne occasion de l'établir par de nouvelles preuves* ».

Il est donc bien prouvé que Rousseau n'entendait point imposer la même Constitution à tous les peuples de la terre.

C'est surtout au point de vue de la *forme* du gouvernement qu'il admettait des tempéraments et des différences fort sensibles. Mais le terme même de gouvernement qu'il employait pour rendre une conception qui lui est propre risquerait de nous induire en confusion, si nous ne nous rappelions exactement ce qu'il entendait par ce mot. « *Avant de parler, dit-il, des diverses*

(1) *Contrat social*, p. 152.

(2) *Ibid.*, p. 108.

formes de gouvernement, tâchons de fixer le sens précis de ce mot, qui n'a pas encore été fort bien expliqué » (1).

Nous avons précédemment vu quelle était sa théorie de la souveraineté. La souveraineté, pour lui, est essentiellement « *la puissance législative* » exercée *directement* par le peuple. Elle est « *la volonté* » du corps politique. « *La puissance exécutive* » en est « *la force.... Rien ne se fait [dans le corps politique], ou ne doit s'y faire sans leur concours* ».

Mais, par suite de la définition qu'il nous a donnée de la puissance législative, laquelle ne doit produire que des actes généraux, qui seuls sont des lois, la puissance exécutive ne consistant, d'autre part, « *qu'en des actes particuliers qui ne sont point du ressort de la loi* » (2), l'exercice de la puissance exécutive n'est point un acte de souveraineté ; l'exécutif, en d'autres termes, n'est pas du ressort du souverain ; le peuple *en tant que souverain* ne peut pas exercer la puissance exécutive. Il ne pourrait l'exercer qu'à titre de magistrat ; et il est toujours préférable d'en confier l'exercice à des tiers commissionnés à cet effet. Après ces explications, Rousseau peut définir « *le gouvernement ? un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté tant civile que politique* » (3).

Lorsque nous aurons ajouté que « *les membres de ce corps* » s'appelant « *magistrats ou rois, ne reçoivent de ce chef absolument qu'une commission, un emploi, dans lequel, simples officiers du souverain, ils exercent en son nom le pouvoir dont il les a faits dépositaires, et qu'il peut limiter, modifier et reprendre quand il lui plaît* » (4), on reconnaîtra que l'antinomie apparente que nous signalions tout à l'heure disparaît, et que la forme proprement dite du gouvernement ne doit plus avoir, pour l'auteur, qu'une importance tout à fait secondaire. « *Comme mille événements peuvent changer les rapports d'un peuple, non seulement différents gouvernements peuvent être*

(1) *Contrat social*, p. 94.

(2) *Ibid.*, p. 94 et 95.

(3) *Ibid.*, p. 94.

(4) *Ibid.*, p. 95 et 96.

bons à divers peuples, mais au même peuple en différents temps » (1).

Rousseau a d'ailleurs pris soin de nous formuler nettement sa pensée : « *J'appelle donc république tout Etat régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être* » (2). Ce qui lui importe effectivement, c'est le fond beaucoup plus que la forme. Celle-ci est un accessoire, quand c'est l'intérêt public qui gouverne et que la *chose publique* est bien non pas la chose de quelques privilégiés, mais la chose de tous : *res publica*.

Rousseau est donc un républicain convaincu en théorie. Mais, en pratique, il admet : 1° non sans un certain regret que les peuples ne sont pas toujours mûrs pour adopter la forme républicaine, et 2° non sans un certain scepticisme peut-être, ainsi que nous le verrons plus loin, que la république peut exister sous l'étiquette monarchique. C'est ce qui ressort de ce premier aperçu et ce qu'une analyse un peu plus approfondie mettra mieux en lumière.

Remarquons, avant d'aller plus avant, que deux Constitutions modernes ont fait l'application de la pensée entière de Rousseau, et se sont efforcées de concilier la forme monarchique avec la souveraineté du peuple. C'est d'abord la Constitution de 1791, qui n'a, du reste, jamais été mise en vigueur ; et c'est ensuite la Constitution belge de 1831. La Constitution de 1791 disait : « *La Nation de qui seule émanent tous les pouvoirs ne peut les exercer que par délégation. La Constitution française est représentative : les représentants sont le Corps législatif et le Roi* ».

La Constitution belge de 1831 procède des mêmes principes, mais avec moins de rigueur : « *Tous les pouvoirs émanent de la Nation. Le Roi n'a d'autres pouvoirs que ceux que lui attribuent la Constitution et les lois particulières portées en vertu de la Constitution même* ». Mais elle ne prévoit aucun cas de déchéance du monarque ; elle vise seulement dans son article 82 « *le cas ou il est dans l'impossibilité de régner* ». La Constitution de 1791 prévoyait au contraire de véritables cas de déchéance.

(1) *Contrat social*, p. 96 et 97.

(2) *Ibid.*, p. 67 et 68.

Il y a encore des traces de l'influence de Rousseau dans les Constitutions du Premier et du Second Empire grâce à la théorie de « l'appel au peuple ». De plus, le sénatus-consulte du 28 floréal an XII présentait même la dignité impériale comme une sorte de magistrature républicaine : « *Le gouvernement de la République est confié à un empereur qui prend le titre d'Empereur des Français* » (Titre I, art. 1^{er}). Nous retrouvons à peu près la même formule dans la Constitution encore républicaine du 14 janvier 1852, à laquelle le sénatus-consulte des 7-10 novembre 1852 superposa, pour ainsi dire, simplement la dignité impériale héréditaire. On notera seulement que l'Empereur était appelé « *le chef de l'Etat* », et que la justice se rendait en son nom.

CHAPITRE II

Théorie de Rousseau sur le Gouvernement

Avant d'examiner avec Rousseau les différentes formes de gouvernement et de nous arrêter aux appréciations qu'il en fait, il est logique d'avoir d'abord une notion plus précise de ce qu'est pour lui le gouvernement.

Il a eu soin, comme nous l'avons vu, de nous dire qu'il a une conception originale et toute personnelle de celui-ci. Pour le démontrer, il se livre immédiatement à une subtile analyse que nous allons résumer.

Ce qui, dans la société, frappe Rousseau au premier abord, c'est un organisme qui lui paraît assez semblable à l'organisme humain. Il y voit, d'un côté, représentant l'âme : *le souverain*, la substance coactive, intelligente et volontaire, — et, de l'autre côté, représentant le corps : l'ensemble des sujets, la matière passive soumise à la substance pensante, et en qui réside la force brutale, physique. Voilà « *la personne politique* » analysée et définie. Mais il reste à montrer le lien qui réunit les deux parties, cette sorte de force vitale analogue à celle qui « *fait dans l'homme l'union de l'âme et du corps* ». Ce lien, « *cet agent* », c'est le gouvernement. Considéré dans son

ensemble, il porte le nom de *prince*, et ses membres « *s'appellent magistrats ou rois, c'est-à-dire gouverneurs* », faisant partie du gouvernement.

Le gouvernement est donc un agent doué d'une force propre quoique dérivée ; il est « *un nouveau corps, distinct du peuple et du souverain, et intermédiaire entre l'un et l'autre* ». Il est doué d'un *moi* particulier ; il a une sensibilité commune à ses membres, une force et une volonté qui tendent à sa conservation. Ainsi il forme une personne morale tout à fait distincte du souverain, quoiqu'il n'existe que par le souverain et qu'il doive lui demeurer toujours strictement subordonné.

« *C'est dans le gouvernement, continue Rousseau (1), que se trouvent les forces intermédiaires dont les rapports composent celui du tout au tout ou du souverain à l'Etat. On peut représenter ce rapport par celui des extrêmes d'une proportion continue, dont la moyenne proportionnelle est le gouvernement (2). Le gouvernement reçoit du souverain les ordres qu'il donne au peuple ; et pour que l'Etat soit dans un bon équilibre, il faut, tout compensé, qu'il y ait égalité entre le produit ou la puissance du gouvernement pris en lui-même, et le produit ou la puissance des citoyens, qui sont souverains d'un côté et sujets de l'autre.*

« *De plus, on ne saurait altérer aucun des trois termes sans rompre à l'instant la proportion. Si le souverain veut gouverner, ou si le magistrat veut donner des lois, ou si les sujets refusent d'obéir, le désordre succède à la règle, la force et la volonté n'agissent plus de concert, et l'Etat dissous tombe ainsi dans le despotisme ou l'anarchie. Enfin, comme il n'y a qu'une moyenne proportionnelle entre chaque rapport, il n'y a non plus qu'un bon gouvernement possible dans un Etat : mais comme mille événements peuvent changer les rapports d'un peuple, non seulement différents gouvernements peuvent être bons à divers peuples, mais au même peuple en différents temps ».*

Supposons, par exemple, qu'il y ait dix mille citoyens dans un Etat. Le souverain ne peut être considéré que collectivement et

(1) *Contrat social*, p. 96.

(2) V. à ce sujet la note au bas de la page 245 ci-après.

en corps ; mais chaque sujet est considéré comme individu ; par conséquent le souverain est au sujet comme dix mille est à un. Donc soumis tout entier à l'autorité du souverain, le sujet ne participera que pour la dix-millième partie à la formation de cette autorité. Si, au lieu de dix mille citoyens, il y en a cent mille, sa part de souveraineté sera dix fois moindre, pour un état de sujétion resté égal. Et ainsi de suite ; le sujet restant invariable, c'est-à-dire toujours un, le rapport du souverain au sujet augmentera en raison du nombre des citoyens.

Il suit de là que plus le nombre des sujets augmente, « *moins les volontés particulières se rapportent à la volonté générale, c'est-à-dire les mœurs aux lois* ». Il y a donc nécessité que la force réprimante augmente à proportion. Par conséquent, pour pouvoir remplir sa mission, le gouvernement « *doit être relativement plus fort à mesure que le peuple est plus nombreux* ».

Par conséquent aussi, plus le nombre des citoyens est élevé, moins il y a d'attrait pour eux à l'exercice de la souveraineté. Le lien qui les rattachait si fortement à l'Etat se relâche, et il y a à craindre qu'ils n'écoutent beaucoup plus leurs volontés particulières que la volonté générale. Les mœurs courent ainsi un grand danger, et on peut prévoir qu'elles se corrompront jusqu'au point où la vertu, c'est-à-dire le patriotisme, n'existerait plus.

Comme remède, Rousseau propose de donner au gouvernement une force coactive proportionnelle aux causes de relâchement ; et, si cela ne suffit pas, on établira au besoin la censure, comme elle fonctionnait à Rome. Il se trouve en effet dans le « *Contrat social* » un chapitre intitulé « *De la Censure* », qui fait suite lui-même au chapitre « *De la Dictature* ». Rousseau n'hésite pas à recourir à ces moyens violents lorsqu'il s'agit de sauvegarder ce qu'il appelle la liberté.

En tout cas, la règle générale sera que la force de propulsion, l'énergie qui réside dans le gouvernement, croisse proportionnellement à la force de résistance qui est incluse dans le peuple. Autant le peuple par indolence, indifférence ou manque de vertu, s'éloigne de ses devoirs, autant le gouvernement doit employer de force pour l'y ramener. L'effort que doit faire le gouvernement pour mouvoir les sujets est comparable à l'effort qui m'est nécessaire dans le monde physique pour remuer un poids mort au moyen d'un levier. Si l'on double ce poids, et que les autres

conditions, d'ailleurs, restent égales, je devrai doubler mon effort pour obtenir le même résultat.

La composition numérique du gouvernement est régie par une règle identique, car « *le gouvernement est en petit ce que le corps politique qui le renferme est en grand* ». Nous avons vu que le gouvernement est une personne morale qui est « *active comme le souverain, passive comme l'Etat, et qu'on peut décomposer en d'autres rapports semblables* ». On peut donc arriver de proportion en proportion « *à un moyen terme indivisible, c'est-à-dire à un seul chef ou magistrat suprême, qu'on peut se représenter, au milieu de cette progression, comme l'unité entre la série des fractions et celle des nombres* ».

En considérant le gouvernement dans son ensemble, sa force globale, quel que soit le nombre de ses membres, ne varie pas, puisqu'elle est toujours la force de l'Etat. Mais plus ses membres sont nombreux, plus il dépense de cette force totale pour agir sur chacun d'eux, et moins il lui en reste pour agir sur le peuple. Par conséquent plus le gouvernement a de membres, plus il est faible en tant que gouvernement ; moins il a de membres plus il est fort et plus il est actif. Ce principe nous explique pourquoi Rousseau estime que la monarchie convient aux grands Etats. C'est que « *le nombre des magistrats suprêmes doit être en raison inverse de celui des citoyens* ».

Voici comment Rousseau nous donne plus en détail la justification de cette règle. On peut, dit-il, distinguer trois volontés ou trois principes de direction essentiellement différents dans la personne du magistrat, que celui-ci soit un corps ou bien un individu. La première de ces volontés est la sienne propre, ou volonté particulière, qui ne tend qu'à son intérêt personnel ; la seconde est la volonté du magistrat considéré en corps ou en tant que fonctionnaire ; elle ne tend qu'à l'avantage du fonctionnaire ou du corps ; la troisième enfin est la volonté générale, la volonté souveraine, la volonté qui tend au bien de tous, et qui, *en raison*, devrait toujours l'emporter sur les deux autres. Or, il n'en est malheureusement pas ainsi *en fait*, dans la réalité, où l'on observe la gradation suivante entre ces trois sortes de volontés, en partant de la plus forte pour finir par la plus faible : en premier lieu, c'est la volonté personnelle ou intérêt propre, qui passe les deux autres ; ensuite vient l'esprit de corps, ou

volonté collective, et finalement, tout au bas de l'échelle, la volonté générale.

D'autre part, il ne faut pas oublier que le degré de puissance de ces diverses volontés n'est pas absolu, mais variable suivant les conditions auxquelles elles se trouvent soumises ; c'est ainsi qu'elles prennent plus de force, lorsqu'elles se concentrent, et qu'elles en perdent lorsqu'elles se distendent. Cela revient à dire qu'elles sont moins actives lorsqu'il y a plus de membres dans le gouvernement, et qu'à l'inverse elles sont plus énergiques au fur et à mesure que le nombre de ceux-ci diminue. Il s'ensuit logiquement que le gouvernement le plus fort est le gouvernement d'un seul, et que le gouvernement le plus faible est celui où le souverain et le prince sont confondus, c'est-à-dire celui où il y a autant de magistrats que de sujets.

On peut donc, dans la théorie de Rousseau, dégager trois règles qui se pénètrent et se tiennent étroitement : la première, c'est que la force absolue du gouvernement est la moyenne proportionnelle d'une proportion dont la valeur des rapports est définie ou constante, et dont les extrêmes représenteraient le souverain d'une part, et, de l'autre, le peuple. La seconde, c'est que la force relative du gouvernement est en sens inverse du nombre des sujets. La troisième, c'est que « *le rapport des magistrats au gouvernement doit être inverse du rapport des sujets au souverain ; c'est-à-dire que plus l'Etat s'agrandit, plus le gouvernement doit se resserrer ; tellement que le nombre des chefs diminue en raison de l'augmentation du peuple* » et augmente à mesure que l'Etat diminue.

Mais il est bien évident qu'il faut de justes bornes à ce mouvement progressif ou restrictif. Il arrive un moment où la proportion donne, comme terme moyen, une unité *indivisible*, qui est un seul membre du magistrat. Si l'on veut poursuivre plus avant la proportion, il arrivera que le terme moyen sera une fraction de l'unité, ce qui, pour un être humain, serait l'absurdité. Mais on en pourrait tirer une conséquence fort juste, et que l'histoire a montrée vraie dans le passé, tant pour l'empire romain que pour l'empire de Charlemagne, et qu'un proche avenir allait confirmer pour l'empire de Napoléon, à savoir que, passées les bornes raisonnables d'un Etat, le cerveau d'un seul homme ne peut plus suffire à la tâche écrasante du

gouvernement, puisque le raisonnement de Rousseau, s'il est juste, met précisément en pièces ce cerveau. Et que l'on ne croie point que nous cherchions ici à jouer sur les mots, ainsi qu'on pourrait en avoir le soupçon. Nous continuons simplement le raisonnement de Rousseau. Mais ce soupçon, en soi, est un indice grave ; il prouve que l'esprit humain a un sens interne fort éveillé qui flairer le sophisme partout où il le rencontre. Il est certain, en effet, que ces analogies mathématiques nous en imposent tout d'abord, mais, à la réflexion, nous doutons de leur justesse. Rousseau lui-même, dans le « *Contrat social* », est le premier à reconnaître cette vérité ; il est réellement fâcheux qu'il n'ait point su s'y tenir ; sa démonstration eût été autrement claire et rigoureuse. « *Si, dit-il, ... j'emprunte un moment des termes de géométrie, je n'ignore pas cependant que la précision géométrique n'a point lieu dans les quantités morales* ».

Mais voilà, ce n'était pas tant pour « *s'exprimer en moins de paroles* », comme il le prétend, qu'il s'est servi du langage des mathématiciens, dans ces difficiles matières, que pour entourer ses déductions d'une sorte d'auréole mystérieuse. Tel que nous le connaissons, il a dû éprouver un immense orgueil à l'idée qu'il dérobaient ainsi sa pensée au vulgaire, et qu'il lui donnait à ses yeux un caractère non seulement scientifique et absolu, mais aussi un air de grandeur plus qu'humaine. Il parle, quelque part ailleurs, de ces législateurs anciens qui, pour faire accepter leurs lois du peuple, ont dû les mettre d'abord dans la bouche des Immortels sous la forme des décisions de « *cette raison sublime qui s'élève au-dessus de la portée des hommes vulgaires* ». Il a cru lui-même faire aussi bien et même beaucoup mieux en plaçant ses oracles politiques sous l'égide des sciences mathématiques. S'il pouvait déduire ses théories comme des théorèmes, quelle gloire pour l'auteur, et, pour sa doctrine, quelle certitude ! Les hommes ne pourraient plus douter que la vérité n'ait parlé par sa bouche.

Mais il ne faut pas aller trop loin, et l'orgueil ne l'a pourtant pas entraîné au delà de certaines limites. Rousseau s'est parfaitement rendu compte de l'objection qu'on ne manquera pas de lui faire, et il a été le premier à reconnaître — après coup, — qu'une analogie n'est pas une similitude. S'il a su nous montrer

des points de contact, il a bien dû avouer qu'il y avait aussi des points divergents « *Si, pour m'exprimer en moins de paroles, j'emprunte, un moment, des termes de géométrie, je n'ignore pas cependant que la précision géométrique n'a point lieu dans les quantités morales* ».

Il est seulement regrettable, comme nous l'avons dit, qu'après avoir prévu et justifié notre objection, il ne s'en soit pas embarrassé davantage. Sa théorie du gouvernement, tout entière étayée sur une application contestable (1) des mathématiques, allait l'entraîner, en continuant d'appliquer les mathématiques, à une division des divers gouvernements qui est assez arbitraire. Aussi,

(1) N'ayant, nous le confessons, aucune compétence dans la matière, nous avons soumis la question à un savant mathématicien, qui a bien voulu nous communiquer les observations suivantes : « Considérons quatre nombres A B C D. Si ces nombres sont tels que le rapport de A à B soit égal à celui de C à D, on dit que ces quatre nombres forment une proportion que l'on écrit : A est à B comme C est à D, ou en abrégé $A : B :: C : D$. Cela veut simplement dire que si A est, par exemple, égal à 10 fois B, C est lui aussi égal à 10 fois D.

Comme cas particulier, C peut être égal à B ; $B = C$. Dans ce cas, la proportion s'écrit $A : B :: B : D$. Si, comme dans l'exemple précédent, A est égal à 10 fois B, $\frac{A}{B} = 10$. B est lui-même égal à 10 fois D ; $\frac{B}{D} = 10$. B est le *terme moyen* de la proportion. Sa valeur est intermédiaire entre celles de A et de D. Dans notre exemple, il est 10 fois plus petit que A, mais 10 fois plus grand que D. C'est donc une sorte de moyenne entre A et D ; on l'appelle *moyenne proportionnelle*.

On démontre, en arithmétique, que dans une proportion le produit des deux termes extrêmes A et D est égal au produit des deux termes moyens B et C ; $A \times D = B \times C$.

Si les deux termes B et C sont égaux, l'expression ci-dessus prend la forme $A \times D = B^2$.

J.-J. Rousseau, dans sa théorie, *pose en principe* que l'Etat est la moyenne proportionnelle entre le souverain et les sujets. Dans la proportion, le souverain est A, l'Etat B, et les sujets D. Cette proportion est $A : B :: B : D$, d'où $A \times D = B^2$.

Si, suivant l'exemple choisi par J.-J. Rousseau, $A = 40,000 D$, on a $B = 100$, c'est-à-dire que la puissance de l'Etat serait 100 fois plus petite que celle du souverain, mais, en revanche, 100 fois plus grande que celle des sujets.

Je dis que J.-J. Rousseau *pose en principe* que l'Etat est la moyenne proportionnelle entre le souverain et les sujets ; mais c'est un principe qui est absolument *indépendant* des mathématiques. Celles-ci se borneront à en déduire des conséquences dont elles ne sauraient être nullement responsables. Pour un esprit initié aux mathématiques, mais étranger à la science politique, la conclusion que Rousseau (page 96, 2^e alinéa) tire de la proportion et qu'il exprime en toutes lettres, savoir que *le carré de la puissance de l'Etat doit être égal au produit des puissances du souverain et des sujets*, est loin de représenter une idée claire. Dans ce cas, l'expression *puissance* a la signification de *pouvoir*.

Page 97, 3^e alinéa, J.-J. Rousseau dit : « Le rapport, considéré comme quantité, se mesure par l'exposant ». *Mathématiquement parlant*, cette assertion n'a pas

peut-on dire qu'en cette matière la thèse de Rousseau n'a plus qu'un intérêt rétrospectif, car la science a complètement abandonné ses idées sur le gouvernement et sur la classification des gouvernements. La doctrine moderne voit dans le gouvernement, avant tout, un fait. De ce fait on a tour à tour donné tant d'explications métaphysiques différentes, qu'il est plus sûr de le considérer simplement comme un phénomène d'ordre social et d'ordre historique. Une nation étant en somme un organisme, il doit nécessairement y avoir en elle, pour sa conservation même, une coordination générale et continue de toutes les forces particulières sous le commandement incontesté d'une volonté intelligente et prévoyante. C'est une sorte de principe vital, comparable à celui qui se rencontre dans tout corps organisé, et c'est ce que l'on nomme le gouvernement dans les sociétés humaines.

Maintenant, qu'il y ait des questions d'équilibre social qui font qu'il y a une certaine proportion à observer entre la force active du gouvernement et la force passive ou résistance des citoyens, cela ne fait aucun doute. Cette recherche difficile fait justement partie de l'objet propre à la science politique. Mais, à première vue, et même en y réfléchissant, on trouvera que c'est vraiment un paralogisme que de vouloir appliquer à cette étude la méthode de la géométrie ou de l'algèbre. En effet, le mathématicien raisonne sur des quantités qui, une fois qu'elles sont déterminées, ne changent point en passant d'un rapport dans un autre, mais au contraire restent toujours fixes et invariables, tandis que non seulement les quantités morales sur lesquelles raisonne le politique varient entre elles en s'influçant l'une l'autre dès qu'on les met en rapport ensemble, mais encore ne sont même pas stables en soi et se modifient continuellement par rapport à elles-mêmes, sous l'effet de mille causes inconnues et l'on peut ajouter impondérables.

de signification. Depuis la page 94, jusqu'à la phrase ci-dessus, il n'est nullement question de *puissance mathématique*.

- Le nombre 16 est égal à la puissance quatrième du nombre 2. $16 = 2^4$.

Dans l'égalité ci-dessus, le nombre 4 est appelé *exposant*; il indique le nombre de fois que le nombre 2 se présente comme facteur dans le produit donnant le nombre 16. $16 = 2 \times 2 \times 2 \times 2$. Le nombre 16 est égal au produit de 4 facteurs égaux à 2.

Dans l'exposé de J.-J. Rousseau on ne voit pas ce que vient faire « la puissance, au sens mathématique ».

On conçoit donc à la rigueur qu'en posant ce qu'on pourrait appeler une *équation morale*, les termes en soient justes dans le moment même où on les inscrit ; mais, pendant le laps de temps qu'on met à la résoudre, ils se modifient et ils changent, de sorte que la solution sera certainement fautive, ainsi qu'on pourra s'en convaincre en la comparant avec les faits. Car c'est en vain que l'on voudrait assujettir à un cadre rigide une matière essentiellement instable, pour lui imprimer des modalités pour ainsi dire mécaniques. L'armature seule suivra bien le mouvement qu'on lui donne, mais la substance qu'elle devait commander se sera volatilisée ou transformée. L'opération, pour rigoureuse qu'elle soit en apparence, conduira donc à un résultat tronqué et faux.

Ceci dit une fois pour toutes, revenons à la théorie de Rousseau. Après nous avoir montré comment le plus ou moins grand nombre des magistrats qui composent le gouvernement influe sur la force relative de ce même gouvernement, il ajoute que la « *rectitude* » de celui-ci n'y reste pas non plus indifférente. Plus, dit-il, « *le magistrat est nombreux, plus la volonté de corps se rapproche de la volonté générale ; au lieu que, sous un magistrat unique, cette même volonté de corps n'est... qu'une volonté particulière. Ainsi l'on perd d'un côté ce qu'on peut gagner de l'autre, et l'art du législateur est de savoir fixer le point où la force et la volonté du gouvernement, toujours en proportion réciproque, se combinent dans le rapport le plus avantageux à l'Etat* ».

Ces diverses considérations permettent à Rousseau d'établir une division des gouvernements qui semble assez rationnelle si l'on accepte son point de vue, mais qui, au fond, ne laisse pas d'être très arbitraire. Il distingue trois sortes de gouvernements, en se basant sur le nombre des membres qui les composent. Lorsqu'il y a plus de citoyens magistrats que de citoyens simples particuliers, l'État est une *démocratie*. Lorsqu'il y a plus de simples citoyens que de magistrats, l'État est une *aristocratie*. Lorsque enfin il y a un magistrat unique dont tous les autres tiennent leur pouvoir, cette forme s'appelle la *monarchie*. Mais, de la combinaison possible de ces trois formes, il peut résulter « *une multitude de formes mixtes, dont chacune est multipliable par toutes les formes simples*. »

CHAPITRE III

De la démocratie

Rousseau commence son exposition des trois formes de gouvernement possibles par l'examen du gouvernement démocratique.

« *La constitution démocratique, dit-il, est certainement le chef-d'œuvre de l'art politique ; mais plus l'artifice en est admirable, moins il appartient à tous les yeux de le pénétrer* » (1). Ainsi c'est un mécanisme merveilleux, mais il est malheureusement sujet à trop de fragilité ; c'est encore Rousseau qui le dit : « *Vous avez pu voir dans nos conversations, écrit-il à un correspondant (2), que je ne suis pas visionnaire, et dans le Contrat social que je n'ai jamais approuvé le gouvernement démocratique* ».

Qu'est-ce donc que le gouvernement démocratique, cette constitution qui jusqu'ici, il l'affirme, a été mal étudiée, mal examinée, tant parce qu'on ne la connaissait pas, ou qu'on ne s'y intéressait pas, que parce qu'on avait intérêt à la présenter sous un faux jour ? Ce qui distingue essentiellement cette forme de gouvernement, c'est que le pouvoir exécutif y est joint au pouvoir législatif, et que le peuple y est à la fois le prince et le souverain. A première vue ceci paraît être l'idéal de la conception politique, à cause qu'il semble bien que nul n'est mieux à même de faire exécuter la loi que celui qui l'a faite. Mais, dès qu'on y réfléchit, c'est là au contraire le vice capital du régime, et déjà Aristote le signalait avec force (3). D'après le philosophe grec « *cette démocratie est dans son genre ce que la tyrannie est à la royauté* ». La souveraineté, ajoute-t-il, passe « *à la multitude qui remplace la loi* ».

Rousseau, il faut l'avouer, semble bien être du même avis. Il répugne à la démocratie pour deux raisons : la première, c'est que, par la définition même qu'il nous en donne, les actes de souverai-

(1) 8^e Lettre de la Montagne.

(2) Lettre à d'Ivernois (Wooton, 31 janvier 1767).

(3) Politique, l. VI, chap. IV, et l. VIII, chap. VII.

neté doivent être complètement distincts des actes de gouvernement ; autrement dit, les *lois* ne doivent jamais empiéter sur les *décrets*, ni les *décrets* sur les *lois* ; et pour que cette confusion ne risque point de se faire, il est nécessaire que la volonté générale qui fait les *lois*, reste absolument distincte de la volonté particulière dont relèvent les décrets. Si donc c'est le même corps qui tour à tour exprime ces deux sortes de volontés, il y a tout lieu de craindre que par une pente naturelle il ne les confonde et ne les mélange. Dans ce cas, les lois ne seraient plus des lois ; ce seraient des volontés particulières qui, usurpant le nom et l'autorité de la loi, supprimeraient la liberté. Rousseau ici n'est pas moins énergique qu'Aristote : « *Le droit et le fait, remarque-t-il, seraient tellement confondus, qu'on ne saurait plus ce qui est la loi et ce qui ne l'est pas ; et le corps politique, ainsi dénaturé, serait bientôt en proie à la violence contre laquelle il fut institué* » (1).

Ce résultat malheureux est d'autant plus à redouter, que, dans toute Constitution, le gouvernement est en soi un germe morbide qui, quelle que soit sa rectitude, amène infailliblement la mort du corps politique. Rousseau a dans le Contrat social un chapitre entier pour expliquer ce curieux phénomène qu'il compare à ce qui se passe aussi dans le corps humain où la vie progresse insensiblement vers la mort. Partout la vie use la vie. Le corps politique résiste plus ou moins longtemps à cette cause de décadence, selon que le souverain a plus ou moins de pouvoir sur le magistrat. Si magistrat et souverain ne font qu'un, la résistance sera nulle, et le corps politique se détruira de lui-même.

Voilà en quelques mots le vice fondamental du gouvernement démocratique. Il est si grave que pour l'éviter il faudrait un peuple idéal, un peuple de dieux. « *Un peuple qui n'abuserait jamais du gouvernement n'abuserait pas non plus de l'indépendance* ». Il est vrai de dire qu'il n'aurait que faire de lois ni de gouvernement : « *Un peuple qui se gouvernerait toujours bien n'aurait pas besoin d'être gouverné* » (2).

On n'a jamais connu de peuple pareil sur la terre. D'ailleurs,

(1) *Contrat social*, p. 173.

(2) *Ibidem*, p. 112.

le gouvernement démocratique est impossible pour deux sortes de raisons ; en premier lieu pour les raisons morales que nous venons d'entrevoir. Il faudrait en effet à un peuple une vertu plus qu'humaine, « *une grande simplicité de mœurs* », l'attachement profond au sol, le contentement que procure la médiocrité des conditions. Ces qualités morales sont seules capables de prévenir « la multitude d'affaires », les rivalités d'intérêts ou d'ambition et « les discussions épineuses. Il faudrait « *ensuite beaucoup d'égalité dans les rangs et les fortunes, sans quoi l'égalité ne saurait subsister longtemps dans les droits et l'autorité ; enfin, peu ou point de luxe, car le luxe est l'effet des richesses, ou il les rend nécessaires ; il corrompt à la fois le riche et le pauvre, l'un par la possession, l'autre par la convoitise ; il vend la patrie à la mollesse, à la vanité ; il ôte à l'Etat tous ses citoyens pour les asservir les uns aux autres, et tous à l'opinion* » (1).

En second lieu, il faudrait des conditions matérielles difficilement réalisables : un Etat très petit, à peine le territoire d'une petite ville plutôt que celui d'une nation (2). En effet, il est indispensable que, dans un tel gouvernement, chaque citoyen connaisse tous les autres, et aussi que le peuple puisse être rapidement et facilement rassemblé, car il est nécessaire qu'il soit rassemblé autant de fois qu'il y a non seulement une loi à faire, mais encore un acte quelconque de gouvernement à accomplir. Ceci était possible en Grèce, sous un climat merveilleux où le peuple pouvait se réunir dans la place publique, et où les citoyens ayant de nombreux esclaves pouvaient afficher le dédain le plus positif pour tous les travaux manuels et consacrer tout leur temps et toutes leurs aptitudes aux affaires publiques. Ces conditions sont à peu près impossibles à retrouver dans l'état actuel des mœurs.

Bien plus, non seulement le gouvernement démocratique n'est pas possible, mais il n'est même pas désirable. Déjà Aristote avait remarqué que « dans la démocratie les révolutions naissent bientôt de la turbulence des démagogues..... Aujourd'hui, grâce aux progrès de la rhétorique, il suffit de savoir bien parler pour

(1) *Contrat social*, p. 116.

(2) *Projet de Constitution pour la Corse*.

être chef du peuple » (1). Rousseau à son tour ne se montre pas moins désillusionné ni moins pessimiste : « *Il n'y a, dit-il, pas de gouvernement si sujet aux guerres civiles et aux agitations intestines..... parce qu'il n'y en a aucun qui tende si fortement et si continuellement à changer de forme, ni qui demande plus de vigilance et de courage pour être maintenu dans la sienne* ». Il est même assez curieux de constater que pour une fois il est d'accord avec Montesquieu : « *Le principe de la démocratie, écrit ce philosophe, se corrompt non seulement lorsqu'on perd l'esprit d'égalité, mais encore quand on prend l'esprit d'égalité extrême et que chacun veut être égal à ceux qu'il choisit pour lui commander.... La démocratie a donc deux excès à éviter : l'esprit d'inégalité qui la mène à l'aristocratie ou au gouvernement d'un seul ; l'esprit d'égalité extrême qui la conduit au despotisme d'un seul* » (2).

Rousseau termine son analyse du gouvernement démocratique par cette phrase vraiment lapidaire : « *S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement* ». Il ne faut donc pas espérer que nos sociétés humaines puissent jamais se gouverner ainsi. En effet, continue Rousseau : « *un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes* » (3).

CHAPITRE IV

De la monarchie

Après cette exécution en règle du gouvernement démocratique, on ne s'attend pourtant pas à trouver sous la plume de Rousseau un éloge dithyrambique de la monarchie.

La caractéristique de ce régime, c'est que l'unité morale qui constitue le gouvernement est en même temps une unité physique

(1) *Politique*, l. VIII, ch. IV.

(2) *Esprit des Loix*, VIII, 2.

(3) *Contrat social*, p. 418.

représentée par la personne du monarque. Il en résulte que la nature réunit sur la même tête et dans la même main toutes les facultés que la loi assemble avec tant d'efforts dans l'être collectif du magistrat. Aussi « *on ne peut imaginer aucune sorte de constitution dans laquelle un moindre effort produise une action plus considérable* ». Voilà l'avantage; il a son importance; mais c'est le seul. « *Tout marche au même but, il est vrai; mais ce but n'est point celui de la félicité publique* ».

On entrevoit donc le premier vice inhérent au régime; c'est que les rois sont invinciblement sollicités par le désir d'être absolus; — et à l'époque de Rousseau ils l'étaient tous, à l'exception du roi d'Angleterre. La première des conditions qui leur permettent d'être absolus, c'est que le peuple ne soit jamais en état de pouvoir leur résister. Ils doivent donc souhaiter intimement et même agir de telle façon que le peuple soit toujours faible et misérable.

Le deuxième vice inhérent à la monarchie est le besoin où se trouvent les rois d'avoir des ordres intermédiaires, des grands, des princes, une noblesse, des ministres, une Cour. Or, à la Cour, l'intrigue vaut mille fois plus que le mérite pour pousser les gens aux premières places, de sorte que celles-ci, dit Rousseau, sont généralement occupées par des intrigants et des fripons.

Un troisième défaut, c'est que l'Etat reste identique, tandis que le roi change. Pour que l'Etat fût réellement bien gouverné, il faudrait que sa grandeur et son étendue fussent toujours proportionnées aux facultés de celui qui gouverne. Malheureusement il n'en est jamais ainsi, et c'est l'un des plus sensibles inconvénients de ce genre de gouvernement.

Le système de la royauté élective parerait bien à ce défaut, mais par contre il ouvre trop la porte à la brigue, aux troubles de toutes sortes, ainsi qu'à la vénalité. Mais, d'autre part, si le système de la royauté héréditaire garantit en apparence la tranquillité publique, il livre la nation et ses destinées parfois à des enfants, bien souvent à des incapables et quelquefois même à des monstres. Il faut, du reste, considérer que rien ne concourt à priver un homme de raison et du sentiment de la justice, comme d'être appelé à régner grâce à un ordre successoral établi d'avance. Rien, en effet, ne saurait développer davantage la suffi-

sance et l'orgueil ; on se croit vraiment prédestiné et doué de toutes les qualités, à tel point que le premier soin du nouveau roi est généralement « *de prendre en toute chose le contrepied de [ses] prédécesseurs* » ; et, pour imiter son maître et lui faire sa cour, chaque nouveau ministre sous le même roi s'empresse de tout changer.

Nos auteurs frappés de ces incohérences, dit Rousseau, ne savent que répondre. Ils se bornent à comparer le monarque à un père de famille et à l'orner bénévolement de toutes les vertus. « *Le prince est, par sa charge, le père du peuple*, écrit Bossuet ; *il est par sa grandeur au-dessus des petits intérêts ; bien plus, toute sa grandeur et son intérêt naturel, c'est que le peuple soit conservé, parce qu'enfin, le peuple manquant, il n'est plus prince* » (1). Et plus loin : « *Ainsi, un bon sujet aime son prince comme le bien public, comme le salut de tout l'Etat, comme l'air qu'il respire, comme la lumière de ses yeux, comme sa vie et plus que sa vie* » (2).

Que si en fait l'on montre à ces auteurs de mauvais rois, ils répliquent que « *Dieu donne les mauvais rois dans sa colère et [qu'] il faut les supporter comme des châtiments du ciel* » (3). Evidemment le conseil est sage ; mais « *on sait bien qu'il faut souffrir un mauvais gouvernement quand on l'a, la question serait d'en trouver un bon* » (4).

CHAPITRE V

De l'aristocratie

« *Nous avons ici deux personnes morales très distinctes, savoir le gouvernement et le souverain... Ainsi, bien que le gouvernement puisse régler sa police intérieure comme il lui plaît, il ne peut jamais parler au peuple qu'au nom du sou-*

(1) *Politique tirée de l'Ecriture sainte*, l. IV, art. 1^{er}, III^e Proposition.

(2) *Ibid.*, l. VI, art. 1^{er}, IV^e Proposition.

(3) *Contrat social*, p. 137.

(4) *Ibid.*, p. 138 et 139.

verain, c'est-à-dire au nom du peuple même ; ce qu'il ne faut jamais oublier ».

Voilà donc la caractéristique du régime aristocratique.

« Les premières sociétés se gouvernèrent aristocratiquement. Les chefs de familles délibéraient entre eux des affaires publiques ». C'était l'aristocratie naturelle.

L'aristocratie élective y succéda, lorsque les hommes firent passer la richesse ou la puissance avant le prestige de l'âge. Enfin l'aristocratie devint héréditaire, du moment qu'elle devint patrimoniale, c'est-à-dire attachée au patrimoine ou un attribut du patrimoine.

Entre ces trois sortes d'aristocraties, quelle est la meilleure, au sens du moins de Rousseau ? *« La première ne convient qu'à des peuples simples ; la troisième est le pire de tous les gouvernements. La deuxième est le meilleur ; c'est l'aristocratie proprement dite »*. Ainsi nous voilà avertis, et Rousseau ne nous cache pas ses préférences (1).

Qu'est-ce donc au juste que cette aristocratie élective dont il affirme si hardiment qu'elle est le meilleur de tous les gouvernements ? Il la définit le gouvernement de la multitude exercé par des sages réunis en un sénat électif (2). C'est donc le gouvernement démocratique, mais débarrassé de sa confusion et de ses excès. Les *« lumières, l'expérience et toutes les autres raisons de préférence et d'estime publique [qui ont fait choisir ces sages] sont autant de... garants qu'on sera sagement gouverné »* (3). Montesquieu avait déjà dit : *« Plus une aristocratie approchera de la démocratie, plus elle sera parfaite et elle le deviendra moins à mesure qu'elle approchera de la monarchie »* (4).

Aussi exige-t-elle beaucoup de vertu, un peu moins sans doute que la démocratie, par un certain côté ; mais elle doit avoir en propre d'autres qualités : ainsi le régime aristocratique comportant une certaine inégalité dans les fortunes, il faudra que les riches soient modérés dans leur ambition et dans leurs désirs, de même qu'il sera nécessaire que les pauvres se con-

(1) V. dans la *Revue hebdomadaire*, n^{os} du 9 et du 16 janvier 1909, les deux curieux articles de M. Jean Izoulet sur un ouvrage paru en 1790 et intitulé : *J.-J. Rousseau aristocrate*.

(2 et 3) *Contrat social*, p. 121.

(4) *Esprit des Lois*, l. II, ch. III.

tentent de leur sort. Cela n'est point fait, d'ailleurs, pour nous étonner « *car, dit Rousseau, il semble qu'une égalité rigoureuse y serait déplacée ; elle ne fut pas même observée à Sparte* ». Il cite Sparte, mais il aurait tout aussi bien pu citer Genève. « *A Genève, écrit M. Nourrisson, le citoyen, membre du souverain, était un privilégié qui souffrait à peine qu'un autre privilégié, le bourgeois, entrât en participation de ses droits de souveraineté, et cela à l'exclusion du reste de la population [les natifs et les habitants], c'est-à-dire de l'immense majorité des habitants de la cité* » (1).

On sait du reste combien Rousseau était fier de son titre de *citoyen de Genève*. Diderot a même plaisamment prétendu « *que Rousseau ne voulait qu'on le nommât citoyen que parce qu'il ne pouvait pas se faire appeler monseigneur* » (2). L'origine genevoise explique donc chez ce dernier, en quelque sorte par une espèce d'atavisme inconscient et par une fierté presque nobiliaire, cette justification de l'inégalité qui semble tout d'abord assez singulière sous sa plume. On ne peut, en effet, jamais oublier qu'il est l'auteur du fameux *Discours sur l'inégalité*. Il est vrai qu'il suit toujours de très près Aristote, quoiqu'en ayant soin de dire que, si ce dernier a raison en posant le principe, il va pourtant trop loin dans l'application. Aristote avait écrit bien avant lui : « *La constitution parfaite n'admettra jamais l'artisan parmi les citoyens. Car l'apprentissage de la vertu [civique] est incompatible avec une vie d'artisan et de manœuvre. Ce titre [de citoyen] appartient seulement à l'homme politique qui est maître soit personnellement, soit collectivement, de s'occuper des intérêts communs* » (3).

La préférence de Rousseau va donc sans hésiter au gouvernement aristocratique. Il reconnaît seulement que pour son bon fonctionnement il faut un Etat d'une moyenne étendue et d'une moyenne importance. Si l'Etat était trop petit, la démocratie lui conviendrait mieux, et, s'il était trop grand, on pourrait craindre que les membres du magistrat ne tendissent, chacun dans son département, à devenir des espèces de potentats.

(1) J.-F. Nourrisson : *J.-J. Rousseau et le Rousseauisme*, p. 342. — V. également M. Vuy : *Origines des idées politiques de J.-J. Rousseau*.

(2) V. Musset-Pathay, *Vie de Rousseau*, t. I, p. 191, en note.

(3) *Politique*, I. III, ch. III.

CHAPITRE VI

**Que l'institution du gouvernement
ne résulte pas d'un contrat**

C'est dans les chapitres XVI, XVII et XVIII du livre III du « *Contrat social* » que se trouve sur la matière la pure doctrine de Rousseau. Cette doctrine est nettement républicaine.

Après avoir étudié ce que c'est que le gouvernement et les diverses formes dont il est susceptible, après avoir même légèrement laisser son esprit flotter entre les inconvénients et les avantages que chacune d'elles présente, Rousseau devient tout à fait catégorique et décidé, lorsqu'il recherche quelle est la cause, le pourquoi du gouvernement.

Dans quel but est institué le gouvernement ? Qu'est-ce que l'institution du gouvernement ? La question est capitale, parce qu'elle intéresse la liberté et la souveraineté du peuple tout entier. On peut répondre : le but de tout gouvernement est de commander aux sujets au nom de la loi et de les y faire obéir.

Or, d'après le contrat social, tous les citoyens sont égaux ; *« ce que tous doivent faire, tous peuvent le prescrire, au lieu que nul n'a le droit d'exiger qu'un autre fasse ce qu'il ne fait pas lui-même. Or, c'est précisément ce droit indispensable pour faire vivre et mouvoir le corps politique, que le souverain donne au prince en instituant le gouvernement »*.

On a prétendu que l'institution du gouvernement résultait d'un contrat passé entre le peuple et les chefs qu'il se donne. Par ce contrat, le peuple s'engagerait à obéir, et les chefs à commander. Ce serait en tout cas une bien étrange convention. D'ailleurs, cette opinion ne peut pas se soutenir. En effet, l'autorité suprême, qui réside dans le peuple, est inaliénable, comme nous l'avons dit ; elle ne peut même pas se modifier elle-même, ni se limiter, sans se détruire. S'engager par contrat à obéir à un maître, ce serait annihiler le pacte social, anéantir le fondement de la société civile et de toutes les clauses du pacte, ce serait faire retour à l'état de nature.

Il y a du reste pour le peuple une impossibilité légale à faire

un tel contrat. En effet, ce contrat, visant un acte particulier, ne saurait en aucun cas être une loi, ni un acte de souveraineté. Par conséquent il ne pourrait pas obliger le peuple ; en un mot, il serait illégitime. Si, en fait, de tels gouvernements se sont constitués, — et il est probable que Rousseau avait ici en vue les gouvernements monarchiques, — ils n'ont pu se constituer qu'au moyen de la force ; car comment pourrait-on s'imaginer qu'un homme dit de son plein gré à un autre homme : « *Je vous donne tout mon bien, à condition que vous m'en rendrez ce qu'il vous plaira* ». Or, on n'ignore pas que c'était bien là le fond de la théorie de la monarchie absolue : le roi disposait souverainement non seulement des biens (1), mais aussi de la vie de ses sujets. En plus des preuves multiples que l'on possède sur la matière, nous pouvons citer une consultation que rendirent les docteurs de Sorbonne en 1710, à la demande de Louis XIV. Dans cette consultation célèbre ils établissaient nettement que tous les biens de ses sujets lui appartenaient en propre, et que lorsqu'il les leur prenait, il ne leur reprenait que ce qui lui appartenait. Dès lors, Louis XIV « *ne douta plus que tous les biens de ses sujets ne fussent siens, et que ce qu'il ne prenait pas et qu'il leur laissait ne fût de pure grâce* ». Tout le morceau est à lire dans les Mémoires de Saint-Simon (t. IX, édit. Sautelet, p. 44 et 45).

C'est donc bien certainement la monarchie absolue que Rousseau visait ici ; il la désigne suffisamment sans la nommer ; et ses coups sont d'autant plus à craindre qu'ils semblent moins intentionnels. Du moment que Rousseau ne l'attaque point personnellement, et que pourtant elle est atteinte, c'est donc que c'est la raison qui la condamne. Ce raisonnement est beaucoup plus redoutable que l'attaque directe d'un pamphlétaire.

La monarchie de Louis XIV, puis de Louis XV, ayant été établie autrefois par la force, soit d'un seul coup, soit plutôt par une série d'usurpations ou de coups de force successifs, il allait de soi qu'elle ne pouvait se maintenir que par la prolongation de la force, puisque la force ne fonde jamais le droit. Par consé-

(1) « Jusqu'à la Révolution le roi de France prétendit à une propriété éminente sur toutes les terres de son royaume ; l'expropriation n'était, disait-on, qu'une conséquence de ce droit supérieur ». Duguit, *op. cit.*, p. 107.

quent, les sujets étaient tenus d'obéir tant qu'ils y demeureraient contraints ; mais, dès qu'ils deviendraient eux-mêmes plus forts que le pouvoir royal, aucun lien de droit ne les retenant plus, ils se trouveraient dans la situation de l'état de nature vis-à-vis de la monarchie, ce qui revient à dire que la monarchie n'existerait pas pour eux ; elle serait nulle et non existante à leur égard, et ils redeviendraient pleinement maîtres de leurs destinées. « La force est une puissance physique ; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté ; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir ? » (1).

Voilà les terribles conclusions et les effrayantes menaces que contenaient pour la royauté française ces quelques lignes, à intentions non définies, du Contrat social. « *L'émeute qui finit par étrangler ou détrôner un sultan est un acte aussi juridique que ceux par lesquels il disposait la veille des vies et des biens de ses sujets. La seule force le maintenait, la seule force le renverse ; toutes choses se passent ainsi selon l'ordre naturel* » (2).

La Convention, s'inspirant de l'idée de Rousseau, allait traduire en ces termes lapidaires, dans la Déclaration des droits, de 1793, la pensée que le philosophe avait voilée ou qu'il avait plutôt laissée se dégager d'elle-même comme une inéluctable conséquence des paroles où il l'avait enfermée : « *Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est pour le peuple et pour chaque portion du peuple le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs* ». (Déclaration, 1793, article 35). Trente ans plus tôt, contre la monarchie absolue, Rousseau proclamait déjà, pour qui sait lire entre les lignes, le droit à l'insurrection, et il ouvrait toute grande la porte à la Révolution.

Quoi qu'il en soit, la souveraineté *naît, réside et demeure dans le peuple*, sans qu'elle puisse jamais résider en dehors de lui. Tel est le résumé inflexible de sa doctrine : « *Il n'y a qu'un contrat dans l'Etat, c'est celui de l'association ; celui-là seul en exclut un autre. On ne saurait imaginer aucun contrat public qui ne fût une violation du premier* » (3).

(1) *Contrat social*, p. 16 et 17.

(2) *Discours sur l'inégalité*, 2^e partie.

(3) *Contrat social*, p. 174.

CHAPITRE VII

Comment le gouvernement a été institué

Quand on analyse en lui-même le fait d'où est sortie l'institution du gouvernement, on y peut distinguer deux actes qui concourent à ce résultat. Le premier de ces actes est celui par lequel s'affirme la volonté générale : cette volonté générale agit en voulant instituer le gouvernement et un certain gouvernement, c'est-à-dire sous la forme qu'il lui plaît. Cet acte est un acte de souveraineté; autrement dit, c'est une loi. Cette loi est appliquée, et c'est le second des deux actes. En conformité de cette loi, le gouvernement est nommé par le peuple. Comme cet acte a en vue un objet particulier, ce n'est donc pas une loi, c'est un acte de gouvernement.

Mais, puisqu'il n'y a pas encore de gouvernement, comment peut-il se faire qu'un acte de gouvernement soit accompli avant qu'il y ait un gouvernement? Rousseau s'empresse de nous expliquer cette apparente contradiction, en nous disant qu'à cet instant précis et rien que pour cet instant, le peuple se transforme subitement en démocratie, c'est-à-dire qu'il se donne, l'espace d'un moment, cette forme de constitution où les citoyens sont aussi magistrats. Rousseau nous a bien avoué que c'était là un gouvernement impossible à réaliser sur la terre; mais ici celui-ci ne dure qu'un instant et qui plus est un instant théorique, un instant de raison. Dès lors, voici comme les choses se passent : le peuple, en tant que souverain (étant la réunion de tous les citoyens), décide qu'il y a lieu d'instituer le gouvernement de son choix, et, aussitôt, mais alors en qualité de magistrat (étant idéalement et subitement constitué en corps des magistrats), il désigne les membres de ce gouvernement. Ainsi les mêmes hommes font une loi, en tant que citoyens, et aussitôt après, en tant que magistrats, ils font un acte de leur compétence, c'est-à-dire à proprement parler un acte de gouvernement. Telle est l'explication de Rousseau, et nous ne ferons pas difficulté pour reconnaître qu'elle est infiniment subtile. Seulement elle était nécessaire à Rousseau : « *Il n'est pas possible,*

dit-il, *d'instituer le gouvernement d'aucune autre manière légitime et sans renoncer aux principes ci-devant établis* ». Il fallait de toute nécessité pour la solidité de sa théorie qu'il trouvât une explication rationnelle à ce fait : l'établissement des gouvernements. Sinon on aurait pu lui objecter que si l'établissement du gouvernement était un simple fait historique et nécessaire, inexplicable autrement que par la force inéluctable des choses, il n'avait, lui Rousseau, aucun droit d'attaquer le fondement de la monarchie absolue, laquelle avait été créée à la façon d'une nécessité historique, comme tous les gouvernements.

Néanmoins, il sent toute la fragilité de son raisonnement, et il cherche à le renforcer par la comparaison qu'il fait entre ce qu'il a imaginé à ce sujet et ce qui se passe dans le Parlement d'Angleterre. Il ajoute d'ailleurs, pour y donner encore plus de vraisemblance, que ce gouvernement provisionnel qu'est le peuple considéré comme magistrat pendant cet instant de raison, peut se confirmer et demeurer définitif, si telle est la volonté souveraine du peuple; autrement dit, le peuple restera définitivement en démocratie. Ce n'est que pour le cas où le souverain en aurait décidé autrement, que les citoyens faisant office de magistrat nommeront un autre gouvernement que celui du peuple par le peuple, c'est-à-dire le gouvernement que la volonté générale aura désigné. De toute façon et toujours, c'est le peuple souverain qui choisit et nomme le gouvernement, quel qu'il soit.

Mais, en choisissant et en nommant le gouvernement, il faut se rappeler qu'il ne peut ni aliéner ni modifier sa propre souveraineté. Quel est donc le pouvoir qu'il délègue au gouvernement de son choix, et quel est l'état de dépendance ou d'indépendance de celui-ci dans ses rapports avec le souverain, c'est-à-dire avec le peuple? C'est ce que nous allons examiner rapidement.

« De ces éclaircissements il résulte..... que l'acte qui institue le gouvernement, n'est point un contrat, mais une loi; que les dépositaires de la puissance exécutive ne sont point les maîtres du peuple, mais ses officiers; qu'il peut les établir et les destituer quand il lui plaît; qu'il n'est point question pour eux de contracter, mais d'obéir; et qu'en se chargeant des fonctions que l'Etat leur impose ils ne font que remplir leur devoir de citoyens, sans avoir en aucune sorte le droit de disputer sur les conditions ».

Ainsi se résume et conclut Rousseau. Sa thèse est nettement républicaine ; à beaucoup elle paraîtra même révolutionnaire ; du moins elle le deviendra aisément dans ses conséquences, lorsque sous la Législative ou la Convention les députés délibéreront sous les injonctions des « hommes à pique et des jupons rouges », lesquels, s'intitulant le peuple, vociféreront aux représentants ces mots de Rousseau, à savoir qu'ils n'ont qu'à *obéir, sans avoir le droit de disputer sur les conditions.*

CHAPITRE VIII

Que le principe de tout gouvernement doit être républicain

Maintenant que Rousseau nous a laissé voir le principe, le fond même de sa doctrine, va-t-il s'en faire une arme et, fonçant à visage découvert contre la monarchie, déclarer celle-ci impossible et illégitime, en un mot lever contre elle le drapeau de la révolte ? Ce serait mal connaître Rousseau que de le croire. Il a, en effet, répugné aux moyens violents, et s'il est toujours très hardi en théorie, il ne s'est jamais montré que très modéré en pratique. Nous avons de lui justement un texte qui semble fournir la réponse précise à l'interrogation précédente : « *Q'on juge, écrit-il, du danger d'émouvoir une fois les masses énormes qui composent la monarchie française. Qui pourra prévenir l'ébranlement donné ou prévoir tous les effets qu'il peut produire ? Quand tous les avantages du nouveau plan seraient incontes- tables, quel homme de sens oserait entreprendre d'abolir les vieilles coutumes, de changer les vieilles maximes et de donner une autre forme à l'Etat que celle où l'a successivement amené une durée de treize cents ans ?* » (1).

Il n'empêche que, sous sa phrase mesurée et tranchante comme un glaive, la monarchie ne soit mortellement atteinte : « *Quand donc, poursuit-il, il arrive que le peuple institue un gouverne-*

(1) *Jugement sur la Polysynodie de l'abbé de Saint-Pierre,*

ment héréditaire, soit monarchique dans une famille, soit aristocratique dans un ordre de citoyens, ce n'est point un engagement qu'il prend : c'est une forme provisionnelle qu'il donne à l'administration, jusqu'à ce qu'il lui plaise d'en ordonner autrement ».

Il ne démolit donc pas absolument l'édifice de la monarchie ou de l'aristocratie héréditaire ; il se contente d'en saper les fondations, d'en retirer le roc inébranlable et de le remplacer par un simple lit de sable. Qu'un souffle d'orage s'élève, que le peuple gronde, qu'il ait seulement une fantaisie, et voilà que tout le monument s'écroule. Non, il n'y a bien pour Rousseau qu'un gouvernement possible, et ce gouvernement c'est la République.

Mais la conséquence de sa doctrine tout à coup l'effraye ; il cherche des faux-fuyants pour s'échapper. « *Je sais la distinction qu'il faut faire entre les intentions d'un auteur et les conséquences qui peuvent se tirer de sa doctrine* ». Ces paroles qui se trouvent dans une lettre de 1756 qu'il adressait à Voltaire éclairent pour nous singulièrement son état d'esprit. Aussi bien, c'est le même homme qui, lorsqu'il aura à offrir une Constitution à la Corse ou à écrire ses Considérations sur le gouvernements de Pologne, se sentant débordé et entraîné par ses principes, n'hésitera pas à les jeter prudemment par-dessus bord. Et on le verra recommander aux Polonais de ne toucher qu'avec une extrême circonspection à l'ordre de choses établi ; et ses réformes n'iront jamais plus loin que de simples modifications de détail et d'abondants conseils purement moraux. C'est pour lui surtout qu'il a été dit qu'il y a loin de la théorie à la pratique. « *Ces changements, avoue-t-il, sont toujours dangereux, et... il ne faut jamais toucher au gouvernement établi que lorsqu'il devient incompatible avec le bien public* ». Non seulement il faut avoir une prudence extrême pour y toucher, mais encore il est nécessaire de savoir distinguer « *la volonté de tout un peuple des clameurs d'une faction* ».

Seulement tout ceci n'est encore que de la théorie, et, si la faction qui « *clame* » si fort prétend être le peuple, et si celui-ci plus paisible ou plus lâche n'ose point se mesurer avec la faction pour la mettre à la raison, il est hors de doute que toutes les règles de circonspection et de prudence, tous les tempéraments que Rousseau nous indique seront emportés comme des fétus de

paille dans la tourmente révolutionnaire, ainsi que cela est arrivé sous la Convention et sous le Directoire, jusqu'au jour où Bonaparte a fait cesser le désordre par la force, c'est-à-dire en supprimant d'un seul coup et la licence et la liberté.

D'ailleurs, n'oublions pas que Rousseau lui-même reconnaît que « *cette circonspection est une maxime de politique et non pas une règle de droit* ». C'est donc simplement une question d'opportunité, un conseil donné en passant à ceux qui ont le droit ou qui croient avoir le droit pour eux. C'est un avis qui les sollicite mais qui ne les lie pas, ni ne les engage. Il n'est en tout cas point fait pour retenir la populace ni les habiles qui la mènent. L'effet sur eux et sur elle en sera nul d'autant plus que Rousseau nous met en garde contre la tactique possible du prince qui s'autorise souvent du silence du peuple comme d'une approbation volontaire de sa propre politique, alors que le prince contraint le peuple à se taire par la crainte et par les châtimens. En face de cette conspiration du silence le peuple a bien le droit de croire que les moyens révolutionnaires lui restent légitimement ouverts.

Il est vrai que Rousseau rappelle encore ici un moyen pacifique dont il a déjà parlé et dont il attend les plus heureux effets : ce sont les assemblées périodiques du peuple, qui peuvent être une sauvegarde véritablement efficace de la liberté, à condition qu'elles n'aient « *pas besoin de convocation formelle* ». On devine aisément pourquoi. Organisées pour surveiller et contenir le prince, elles devront se faire et s'ouvrir d'elles-mêmes par le simple jeu de la Constitution, et sans que celui-là puisse rien à leur égard. « *A l'instant que le peuple est légitimement assemblé en corps souverain, toute juridiction du gouvernement cesse ; la puissance exécutive est suspendue... parce qu'où se trouve le représenté, il n'y a plus de représentant* ». Elles seront donc ainsi en dehors du domaine du prince ; il n'aura vis-à-vis d'elles aucun rôle actif, aucun point de contact, aucun moyen de pression.

Ces assemblées semblent avoir inspiré de très loin la création du Sénat conservateur dans la Constitution de l'an VIII. Dans l'esprit de Rousseau elles « *n'ont pour objet que le maintien du traité social* », mais il faut se rappeler que le *traité social* est pour Rousseau toute la Constitution.

Voilà quel eût été leur rôle. Pour ce qui est de leur fonction-

nement, elles auraient obligatoirement débuté par le vote de deux propositions qu'on pourrait appeler constitutionnelles, car on n'aurait jamais pu les supprimer, et il aurait fallu les voter séparément l'une après l'autre. « *La première : « s'il plaît au souverain de conserver la présente forme de gouvernement ? »* — *La seconde : « s'il plaît au peuple d'en laisser l'administration à ceux qui en sont actuellement chargés ? »*.

Une telle faculté reconnue au peuple, immanente et incoercible en lui, est bien le triomphe intégral de sa souveraineté. C'est en vain que les partisans de la monarchie invoqueraient contre cette souveraineté tout au moins « *les lois fondamentales du royaume* ». Il n'y a pas de lois fondamentales eu égard à la souveraineté du peuple ; il n'y a pas de « *loi fondamentale qui ne puisse se révoquer* » puisque même le pacte social est susceptible de résiliation. Il suffirait pour cela de l'unanimité des citoyens. Aucun principe rationnel ne saurait, en effet, s'y opposer. Du moment que chacun de nous « *peut renoncer à l'Etat dont il est membre, et reprendre sa liberté naturelle et ses biens en sortant du pays...., il serait absurde que tous les citoyens réunis ne pussent pas ce que peut séparément chacun d'eux* » (1). Par conséquent, il n'y a pas de loi qui ne soit révisable par une autre loi ; il n'y a pas de loi fondamentale au sens absolu de ce mot, pas de loi qui lie le législateur ; et le peuple assemblé, possédant la souveraineté sans partage et sans restrictions, a toujours, par devers lui et en soi-même, ce que nous appelons le pouvoir constituant.

Ceci signifie que la chose publique est et restera envers et contre tous la chose du peuple, *res publica* ; et le régime politique qui consacrera ce système est incontestablement celui-là même qu'on nomme la République. Maintenant, la forme de cette *république* pourra être aristocratique et même monarchique, si, dans le premier cas, c'est une classe de la nation ou une catégorie de citoyens, et, dans le second cas, un roi, qui est *l'officier* du peuple souverain. Mais disons le mot : dans un tel régime, le nom de monarchie ne sera qu'une étiquette ; ce sera seulement le décor royal de la démocratie. Oui, Rousseau, jusque dans les moelles, était républicain.

(1) *Contrat social*, p. 180.

LIVRE V

La Religion civile

CHAPITRE PREMIER

De la conception théocratique de Rousseau

Pour Rousseau, le domaine religieux est soumis au souverain, au même titre que le domaine civil. Ce sont, d'après ses propres expressions, « *les deux têtes de l'aigle* » qu'il faut « *réunir* », afin « *de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais Etat ni gouvernement ne sera bien constitué* » (1).

Est-ce à dire que les deux ordres d'idées doivent se confondre? Pas tout à fait, mais la ligne de démarcation en sera toujours tellement incertaine et flottante, comme on le verra plus loin, que l'on pourrait presque dire qu'elle n'existe pas. « *Il y a...*, affirme-t-il, *une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle* » (2).

Cette conception, qui peut surprendre, venant d'un philosophe du XVIII^e siècle, n'est pas nouvelle dans l'histoire de l'humanité. Elle est, à proprement parler, celle de la cité antique où l'outrage aux dieux, — témoins les martyrs, — et la simple incrédulité religieuse, — témoin Socrate, — étaient des crimes publics, des crimes de lèse-souveraineté populaire, autant que de lèse-majesté divine. Les dieux, reconnus et sacrés par les lois civiles, avaient, comme ces lois qu'à leur tour ils consacraient, droit au respect extérieur et à la croyance intime des citoyens, ce qui est bien une preuve indéniable que, pour les anciens, les droits de la conscience individuelle étaient purement et simplement inconnus.

(1) *Contrat social*, p. 218.

(2) *Ibid.*, p. 232 et 233.

Sans vouloir en rien refaire l'histoire de l'intolérance après le triomphe des idées chrétiennes, si nous nous arrêtons aux temps modernes, nous retrouvons encore cette conception, particulièrement chez Calvin, qui la mit en pratique à Genève, contrairement à tous les principes de la Réforme, laquelle était basée sur le droit de libre examen, c'est-à-dire sur la reconnaissance la plus éclatante qui fut jamais des droits ou des prétendus droits de la conscience individuelle.

On la retrouve encore comme l'une des idées directives de la politique de Louis XIV, quand ce monarque voulut faire de la religion catholique, sous le nom de religion d'Etat, une véritable annexe de la Couronne.

Par ces simples exemples, que l'on pourrait facilement multiplier, on voit que Rousseau avait malheureusement où puiser pour son propre compte. « *Le Contrat social*, écrit M. Chuquet (1), offre surtout la marque de l'influence protestante et genevoise. Dans le chapitre de la religion civile, Rousseau se souvient des Ordonnances de l'Eglise de Genève qui portent que le peuple commande de suivre et de garder en sa ville et territoire la police ecclésiastique, et que tout citoyen qui refuse de prendre part aux actes du culte peut être banni ».

Dès lors, on peut s'attendre à ce que Rousseau fasse suivre de sanctions vraiment exorbitantes les prescriptions absolues de sa doctrine politico-religieuse. Il suffit de se souvenir que Calvin, à Genève, n'hésita pas à faire brûler vif Michel Servet pour ce que nous appellerions un délit d'opinion.

Quant à Louis XIV, ne trouvant pas chez les protestants du royaume des *sentiments de sociabilité* conformes à ceux qu'il avait édictés, il révoqua l'Edit de Nantes, et envoya contre cette catégorie de ses sujets ses dragons chargés de les convertir *manu militari*, c'est-à-dire d'en faire de *bons citoyens* et des *sujets fidèles*.

Avec de tels précédents, il n'y a rien d'étonnant que Rousseau n'hésite pas, lui non plus, à recourir au bras séculier pour affermir les dogmes de la religion civile. M. Chuquet fait observer avec beaucoup de justesse qu'en donnant « *à l'Etat un pouvoir illimité* [Rousseau] *ne fait que suivre l'opinion de ses devan-*

(1) J.-J. Rousseau, p. 145 et 146.

ciers, d'Aristote, de Platon, de Hobbes, de Spinoza, de Bos-suet » (1).

Voyons d'abord par quelles sanctions le philosophe entend assurer le respect et l'obligation de sa doctrine : « *Sans pouvoir obliger personne à... croire* [les articles de la profession de foi purement civile], le souverain *peut bannir de l'Etat quiconque ne les croit pas* ». Justification bien involontaire sans doute, mais justification quand même de la révocation de l'Edit de Nantes et du bannissement des protestants et par conséquent des propres aïeux de Rousseau. Il poursuit : « *Il peut le bannir non comme impie* » (car Rousseau, on le sait, en tient pour la liberté de conscience et est, en principe, un apôtre de la tolérance religieuse), « *mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir* ».

Certainement les ministres de Louis XIV ne devaient pas tenir un autre langage pour excuser les fameuses dragonnades, et ce simple rapprochement devrait rendre tous les esprits méfiants, lorsqu'on propose de mettre la force publique au service de n'importe quelle conception religieuse, quand bien même cette conception leur paraîtrait être la vérité.

« *Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort ; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois* » (2). A ce passage si net et si tranchant, on ne saurait, en vérité, se défendre d'un petit frisson d'émotion, car il semble qu'on entend retentir la sentence qui envoya Michel Servet au bûcher.

Mais, avant le bûcher, voilà-t-il pas l'inquisition rétablie par Rousseau ? « *Que si quelqu'un... se conduit comme ne... croyant pas !* » Et qu'y a-t-il de plus élastique que la *conduite* de quelqu'un comme base d'une accusation ? L'inquisition nouvelle sera laïque, je le sais ; mais je ne me sens pas rassuré. Si encore l'on devait m'objecter quelque-une de mes actions publiques, certaines, avérées, pour avoir le droit de me punir et surtout de me punir de mort, — avec une prudence infinie et de tous les instants,

(1) *Op. cit.*, 144 et 145.

(2) *Contrat social*, p. 233 et 234.

la cité à la rigueur pourrait me paraître habitable. Mais il n'en sera point ainsi malheureusement, et l'on a soin de nous en avertir. Ma conduite en général, et non pas tel ou tel de mes actes, aura un juge, ou plutôt des milliers de juges, non plus ma conscience, si subtile et si bien informée, mais le peuple, la *multitude aveugle* composée de ces *hommes grossiers, si faciles à tromper*. Ce sont eux qui jugeront, interpréteront, épieront ma façon de sentir, de penser et d'agir. Une minute d'inattention, une phrase qui, à force d'être générale, ne veut rien dire, mais à qui par là même on peut tout faire exprimer, un mot mal compris, et je suis perdu ; me voilà d'abord en prison en attendant bientôt le bannissement et peut-être le bûcher ou l'échafaud. Si l'on trouve dans cette crainte un peu d'exagération, que l'on veuille bien relire le « *Contrat social* ». On ne tardera pas à être de notre avis.

CHAPITRE II

De la mentalité religieuse de Rousseau.

Avant d'aller plus loin et d'analyser plus à fond l'idée de Rousseau, sans doute est-il bon de connaître en ces délicates matières l'opinion d'un grand écrivain qu'il a pris plaisir à contredire souvent, nous voulons dire Montesquieu. L'opposition manifeste de leur pensée sur ce point capital nous amènera à nous demander quel était le fonds intime de Rousseau en ce qui touche le spiritualisme et la religion. Cette connaissance a une grande importance pour la suite de cette étude.

Après avoir protesté contre la révocation de l'Edit de Nantes, Montesquieu ajoute : « *En religion comme en toutes choses qui sont de pensée, il n'y a pas de majorité, ou si l'on aime mieux, la majorité n'est pas présomption de vérité. La majorité est une question de fait ; elle est un expédient de pratique ; on se compte pour ne pas se battre, mais en fait d'opinion, la majorité ne doit donner à une idée aucune prééminence, et toutes les opinions doivent être acceptées par*

l'Etat à titre égal. Il ne faut donc ni religion d'Etat, ni religion de la majorité des citoyens ».

Or, tout au contraire de Montesquieu, Rousseau veut une religion qui soit religion d'Etat, et exclusive du christianisme et particulièrement du catholicisme. En haine des prêtres, cette religion sera civile et laïque, et parce qu'elle doit être soumise à la souveraineté du peuple, elle sera religion d'Etat. La souveraineté du peuple étant sans limite et sans partage ne doit connaître aucune borne, même religieuse. Devant cette affirmation les consciences individuelles s'effacent, et l'individu n'est plus qu'un rouage du grand tout, un organe solidaire de la machine qui n'obéit elle-même qu'à une impulsion unique.

Si cette doctrine est tout à fait opposée à celle de Montesquieu, par contre elle ressemble singulièrement à celle de Voltaire ; et, à ce sujet, il est piquant de constater que ces deux hommes, qui à peu près en toutes choses eurent des vues différentes, ont pensé presque pareillement en cette occurrence. « *Ce qu'on appelle un janséniste, remarque Voltaire, est réellement un fou, parce qu'il prend pour des idées démontrées des idées particulières... Il est mauvais citoyen, parce qu'il trouble l'ordre de l'Etat. Il est rebelle parce qu'il désobéit* » (1). Non seulement les termes sont sensiblement les mêmes dans les deux auteurs, mais la pensée est pour ainsi dire identique. Ce que veut Voltaire, c'est un roi qui, en même temps qu'il est roi, soit pape aussi. L'idéal lui paraît être que le roi gouverne et conduise les prêtres comme il conduit et gouverne les soldats. Les uns et les autres doivent lui obéir exactement au même titre. Pour ce philosophe, il faut nécessairement supprimer l'un « *des deux royaumes* » ; il faut abolir l'une « *des deux puissances* ». Suivant le conseil qu'il lui donne, « *le prince encouragera la religion qui enseigne toujours une morale pure et très utile aux hommes ; il empêchera qu'on ne dispute sur le dogme, parce que ces disputes n'ont jamais produit que du mal* ». Bien évidemment, dans sa pensée, si le dogme doit être intangible, ce n'est pas du tout parce qu'il est un dogme, mais tout simplement parce qu'il est un élément utile et même indispensable de la morale et de l'ordre public. Rous-

(1) Œuvres ; *La voix du sage et du peuple*.

seau disait de son côté que les dogmes qu'il imposait étaient des *sentiments de sociabilité* nécessaires.

Pour tous deux, en effet, la religion est un puissant moyen de gouvernement dont l'Etat doit se saisir : « *Il faut une religion au peuple*, affirme Voltaire, *mais il la faut plus pure* (lisez plus philosophique) *et plus dépendante de l'autorité civile* ». Ainsi, peu à peu nous y arrivons ; si ce n'est pas déjà, ce sera bientôt la religion civile. « *C'est à quoi*, conclut-il, *l'on travaille tout doucement dans tous les Etats* ».

Il semble donc qu'il y ait, au premier abord, similitude complète entre les deux théories de Rousseau et de Voltaire. Il y a pourtant entre elles une première différence, c'est que Rousseau mène l'attaque de front et au grand jour, tandis que Voltaire, selon son habitude, y « *travaille tout doucement* » et dans l'ombre.

Mais la différence capitale tient à la conception si différente que les deux philosophes avaient de la religion et de Dieu même. « *Il faut une religion au peuple* », dit Voltaire ; mais les philosophes n'en ont nullement besoin. Trop intelligents pour nier Dieu, ce sont eux au contraire qui enseignent les autres hommes sur sa nature et sur ses attributs. Quel besoin, dès lors, auraient-ils de la religion ?

Voltaire effectivement est un déiste ; mais il ne voit, il ne comprend Dieu que par l'esprit ; il est ce qu'on peut appeler un *déiste intellectuel* ; le cœur, le sentiment n'entrent pour rien dans sa croyance. « *Le Dieu de Voltaire existe* », écrit M. Chuquet, *puisqu'il faudrait l'inventer* [s'il n'existait pas] ; *mais ce Dieu vague et froid n'existe que pour ne pas découronner l'édifice, et il n'est* « rémunérateur et vengeur » *que pour tenir en bride la canaille »* (1).

Certainement Rousseau est tout comme Voltaire un déiste intellectuel. Mais il est plus que cela, il est aussi un *déiste sentimental* ; et, ce sentiment, il le pousse jusqu'à l'enthousiasme. C'est ce qui fait, au milieu de son siècle sceptique et froid, sa chaude et sympathique originalité. « *La véritable originalité de Rousseau*, dit encore M. Chuquet, *c'est d'avoir rendu toute sa puissance au sentiment religieux et, comme dit* [le Vicaire

(1) *Op. cit.*, p. 159.

savoyard], d'avoir réveillé les consciences agitées, incertaines et presque éteintes. En un siècle de philosophie orgueilleuse et raisonnante, à une époque de science sèche et hautaine, Jean-Jacques s'élève avec extase et avec une sorte de mysticisme ardent vers le créateur des merveilles de la nature, vers cet auteur « inconcevable » dont le plus frappant attribut est la bonté. Il ne dispute pas sur l'essence divine ; il ignore ce qu'elle est. Sa religion est dans son cœur, non dans sa tête, et de toutes les forces de son cœur il s'élance vers Dieu, pour y renaître et s'y ranimer, pour y trouver un ressort nouveau, pour y puiser une vie nouvelle ».

Aussi, dans le chapitre même de la *Religion civile*, Rousseau rend-il à la religion, et comme historien et comme politique, un hommage qui montre combien il tient à elle et quelle place éminente il lui réserve dans la constitution des sociétés. « Je crois, dit-il, qu'en développant sous ce point de vue les faits historiques, on réfuterait aisément les sentiments opposés de Bayle et de Warburton, dont l'un prétend que nulle religion n'est utile au corps politique... On prouverait au premier que jamais Etat ne fut fondé que la religion ne lui servît de base (1).

Ainsi voilà pour Rousseau un point acquis et historiquement démontré : il faut aux hommes une religion, et il la faut à tous les hommes sans distinction ; elle est indispensable pour fonder un peuple, et ses dogmes sont tout aussi nécessaires que les lois civiles pour le bon fonctionnement de l'Etat. A ce titre, la religion, bien loin qu'elle soit pour l'Etat une question accessoire ou secondaire, fait littéralement corps avec celui-ci, et fait partie de l'*imperium*, ou souveraineté, au même degré que l'autorité civile. S'il en était autrement, la « religion n'ayant nulle relation avec le corps politique, [laisserait] aux lois la seule force qu'elles tirent d'elles-mêmes sans leur en ajouter aucune autre ; et par là un des grands liens de la société particulière [resterait] sans effet » (2).

Dans ces quelques lignes, Rousseau laisse bien apercevoir toute sa pensée. De même que l'homme est composé d'un corps

(1) *Contrat social*, p. 220, 221 et 223.

(2) *Ibid.*, p. 226.

et d'une âme ayant leurs attributs respectifs, mais que néanmoins il reste *un* sous la suprématie indiscutée de l'âme, de même la société qui comporte en soi une vie à la fois temporelle et spirituelle, à l'image de l'homme, ne doit suivre les impulsions que d'une force unique, qui est véritablement l'âme de l'Etat, nous avons nommé la souveraineté.

C'est là, à notre sens, c'est dans cette assimilation de l'organisme social à l'organisme humain, qu'il faut chercher la filiation directe de la théorie de Rousseau en matière d'organisation religieuse. Qu'on se rappelle que Rousseau est personnellement très religieux, mais que, d'autre part, il a une conception politique à laquelle il croit profondément. Cette conception politique doit assurer le bonheur des hommes. De son côté, la religion peut l'assurer aussi. Politique et religion sont, comme nous l'avons vu, « *les deux têtes de l'aigle [qu'il faut] réunir, [afin] de tout ramener à l'unité... sans laquelle jamais Etat ni gouvernement ne sera bien constitué* », ce qui revient à dire « sans laquelle jamais le bonheur des hommes ne sera assuré ». Or, le bonheur est la grande loi encore méconnue de l'humanité ; c'est sa fin finale, et le législateur a le devoir de le lui donner ; mais une bonne Constitution est le seul moyen d'y arriver.

Maintenant, quelle est cette bonne Constitution ? Cette bonne Constitution c'est et ce ne peut être que celle des petits Etats, des petites cités, confédérées entre elles pour se défendre, mais vivant chacune de sa vie propre, les unes et les autres également jalouses de leur liberté, de leur égalité, de leur médiocrité, ces éléments primordiaux du bonheur ; ce sera en un mot la Constitution des petites républiques de l'antiquité, Sparte ou Athènes et la Rome primitive. Cette conception politique de Rousseau, elle est pour lui plus qu'une thèse, plus qu'une opinion, elle est pour lui une conviction ; autrement dit, il en trouve la preuve dans les sentiments patriotiques de son cœur de Génois, comme dans les puissances supérieures de son cerveau de philosophe.

Mais quelle religion pourra vivre et prospérer sous l'égide d'une telle Constitution ? C'est ce qu'il faut examiner ; et, pour résoudre le problème, Rousseau passe en revue les diverses religions connues, ou que l'on peut concevoir. Il en distingue d'abord trois qui, existant, peuvent être jugées d'après leurs consé-

quences, et il en prévoit une quatrième qu'il va aussitôt esquisser et qui lui paraît être la seule désormais possible, la seule désirable, la seule qui puisse s'accorder avec la conception politique qu'il croit conforme à la raison. Et cette nouvelle religion, ce sera précisément la « *religion civile* ».

« *Ne confondons point le cérémonial de la religion avec la religion*, dit-il quelque part dans *l'Emile* (l. IV). *Le culte que Dieu demande est celui du cœur*; et celui-là quand il est sincère est toujours uniforme..... *Dieu veut être adoré en esprit et en vérité : ce devoir est celui de toutes les religions de tous les pays, de tous les hommes. Quant au culte extérieur, s'il doit être uniforme pour le bon ordre, c'est purement une affaire de police* ».

Dès lors, le plan de Rousseau se dégage, et, s'avancant comme dans une vaste avenue, son raisonnement ne tardera pas à aboutir à la conclusion que nous avons indiquée.

D'abord, un regard sur l'antiquité. Il y considère la conception païenne, théocratique et unitaire de la cité; et il y voit sans hésiter la cause déterminante de la grandeur de ces anciennes républiques.

Puis, l'ordre chronologique l'amène à envisager l'apparition du christianisme. Ce qui le frappe tout de suite dans la nouvelle doctrine, c'est qu'elle lui apparaît comme un ferment redoutable et jusqu'alors inconnu, de division, de discorde et d'impuissance pour la société; un ferment de division, parce qu'elle scinde en deux tronçons la souveraineté, et donne désormais au citoyen deux maîtres : César et Dieu; un ferment de discorde, parce qu'elle crée un antagonisme irréductible entre les deux domaines que rien ne relie ni ne bride plus; une cause d'impuissance parce qu'elle émascule les chrétiens pour les tâches viriles de la cité terrestre, et reporte toutes leurs aspirations, tous leurs soins et tout leur courage vers les perspectives idéales du royaume céleste.

Un rapide coup d'œil sur l'état présent de l'Europe le confirme dans ces conclusions, et lui permet de dire leur fait aux trois sortes de religions existantes. Il signale au passage leurs qualités, si elles en ont, et leurs défauts à toutes. Mais c'est le christianisme et principalement le catholicisme qui attirent son courroux et, l'on peut dire, sa haine, car c'est avec une âpreté qui

s'échauffe sans se lasser qu'il redouble ses attaques contre la religion catholique. Nous assistons ainsi à un véritable corps à corps, où il cherche à terrasser sa doctrine et à anéantir sa puissance. C'est très certainement à cette qualité combative d'ennemi acharné du catholicisme que Rousseau doit en partie le regain de sa popularité au milieu de nos luttes religieuses. On ne le lit pas, mais les masses se rallient à son nom, comme autour d'un drapeau. On sait d'autre part, que Rousseau est un de ceux qui brûlèrent ce qu'ils avaient adoré, et, qu'après s'être converti au catholicisme, il l'abandonna à son tour, passées une douzaine d'années, pour retourner au protestantisme qu'il avait une première fois quitté. Ceci n'est qu'un détail biographique, mais qui peut avoir son importance, si l'on admet avec un spirituel écrivain que les palinodies religieuses ont généralement de fâcheux effets sur la bile de ceux qu'elles affectent.

Des trois religions qui, par leur existence concrète, ont donné leur mesure, aucune, affirme Rousseau, ne saurait convenir à la cité du Contrat social. C'est donc en dehors de celles-ci qu'il ira chercher un modèle. De même qu'il a trouvé dans la cité antique les principaux éléments qui lui ont servi à reconstituer la cité moderne, de même il va encore y trouver un cadre approprié à la mise en œuvre de son idéal religieux. Les dogmes seront civils, la religion sera politique, comme elle y était autrefois nationale. Elle sera donc une partie intégrante de l'Etat, de l'*imperium* de la cité. Les lois criminelles la couvriront de leur protection, et assureront la sanction de ses dogmes et de ses rites. Toute infraction à l'un de ses commandements ou à sa discipline sera par là même un crime de lèse-patrie ou de lèse-souveraineté. C'est ainsi que, plus d'un demi-siècle avant la Restauration, la république de Rousseau a sa *loi du sacrilège*. Et nous en connaissons les sanctions : le bannissement pour les indifférents ou les incrédules ; et la mort pour les relaps.

La religion civile instituée, que deviendront les autres religions ? Rousseau nous répond, sur ce point, que toutes les religions *tolérantes* seront tolérées « *autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen* ». Ainsi s'exprime-t-il dans le *Contrat social* ; mais il est bon de rapprocher ces paroles de ce passage de « *l'Emile* » : « *Quant aux dogmes qui n'influent ni sur les actions, ni sur la morale, et dont tant de*

gens se tourmentent, je ne m'en mets nullement en peine». Et effectivement il a bien raison de ne point s'en occuper, car réellement y a-t-il en religion un seul dogme qui n'*influe* plus ou moins directement sur les *actions* des fidèles, ou sur la *morale* ?

C'est pourtant par cette concession finale au libéralisme que Rousseau croit sauvegarder son attachement au principe de la tolérance religieuse et à son corollaire obligé qui est la tolérance civile. Il faut que sa haine religieuse ait été bien profonde et bien ardente pour l'empêcher de se rendre compte que sa concession est illusoire et sa tolérance nulle.

CHAPITRE III

Caractère commun des religions de l'antiquité

Après avoir, par ces quelques mots, cherché à rendre pour ainsi dire la physionomie de ce *sombre* chapitre de la religion civile, nous devons en examiner de plus près les idées fort suggestives et fort intéressantes.

La religion est un grave problème, le plus difficile sans doute qui ait jamais été proposé aux méditations des hommes. Comment le résoudre ?

Mais, d'abord, les anciens qui ont été nos maîtres en toutes choses, comment l'avaient-ils envisagé, comment l'avaient-ils résolu ? Comment avaient-ils compris la religion ? Comment, sous quelle forme et à quel titre lui avaient-ils donné droit de cité dans leurs républiques ? La réponse que l'antiquité va faire à cette réponse a une importance énorme, car nous ne pouvons point douter qu'elle ne soit la vérité. La conception antique avait, en effet, assuré le bonheur des hommes, un éclat et une prospérité inouïs, tels qu'après des siècles et des siècles, aucune nation chrétienne n'a seulement pu en approcher.

L'antiquité nous fournira donc la pierre de touche, à l'épreuve de laquelle nous pourrons juger de la valeur de nos religions modernes, pour fixer ensuite le genre de religion que le législa-

teur devra imposer, pour leur bonheur et leur prospérité, au peuple et à la cité du Contrat social.

Voilà sous quel aspect, dès le début, la question se pose devant l'esprit de Rousseau. On peut la formuler également sous cette forme très précise et qui rend sa pensée parfaitement : quelle est, en matière de religion, la conception rationaliste, et peu importe qu'elle soit païenne, à opposer à la conception du christianisme ; et, étant données ces deux conceptions différentes, quelle est la meilleure des deux ?

D'une façon très large, on peut définir la religion *la science des rapports entre l'homme et Dieu*. On conçoit dès lors que les conceptions plus ou moins variées, que les diverses religions se feront des deux termes du rapport modifieront plus ou moins le rapport entre les deux termes. Dieu par exemple étant, dans la conception chrétienne, l'être éternel, infini et parfait, aura droit à des hommages, à une obéissance, à un amour de l'homme tout entier, car l'imparfait tend au parfait de toutes ses forces, et le fini à l'infini par sa totalité, de même que le temps s'absorbe en un instant dans l'éternité.

Au contraire, la divinité ne dépasse pas très sensiblement l'humanité, dans la conception païenne, elle est surtout une humanité embellie, agrandie, amplifiée, *poétisée*. Les dieux primitifs étaient des *surhommes*. Ils n'auront donc pas droit à un culte comparable au culte chrétien. Leur culte, si élevé qu'on le suppose, ne dépassera pas les bornes des facultés humaines, parce que la substance divine ici ne dépasse pas l'entendement humain.

Mais c'est principalement par l'idée que les religions se font de l'homme que la différence va s'accroître. Dans les religions primitives, on peut l'affirmer, l'homme n'est qu'un animal supérieur. Doué d'intelligence et de volonté, les philosophes reconnaissent en lui un élément spirituel qu'ils déniaient aux bêtes ; mais pas plus pour lui que pour celles-ci, ils ne parlent encore, à vrai dire, de la vie à venir, de la vie future, le seul bien vraiment précieux parce qu'il est éternel et définitif, et auprès de quoi la courte vie sur la terre n'est qu'un temps de préparation et d'épreuve. Quelques rares grands hommes, un Socrate, un Platon, un Cicéron ou un Sénèque ont bien pu s'élever individuellement à la connaissance de l'âme immortelle et au concept du Dieu unique, parfait et infini. Mais ils n'ont jamais été

que des exceptions ; et sans doute ils le doivent d'abord à leur génie, mais peut-être aussi à une connaissance au moins superficielle des traditions et même des livres hébraïques. La question n'est pas éclaircie et peut-être elle ne le sera jamais.

En dehors donc de quelques grandes écoles et de quelques rares disciples, et après plusieurs siècles de la civilisation et de la culture intellectuelle la plus raffinée qu'on ait jamais connues, les religions anciennes ne s'élevèrent jamais au-dessus de la conception polythéistique, c'est-à-dire au-dessus de la nature humaine magnifiée ; et le prolongement de la vie que la plupart attribuèrent à l'âme séparée du corps ne dut jamais atteindre les profondeurs de l'infini ; il ne dépassa pas comme durée ce que l'imagination peut accumuler d'années et de siècles en se perdant aussitôt dans le vague et dans l'indéterminé ; il fut bien forcé de s'arrêter là où l'esprit se refusait à la suivre davantage, parce qu'il ne comprenait plus ; et le seul infini que l'antiquité, dans son ensemble, connut jamais, fut l'indéfini.

Cette conception de l'homme et de la vie future par le paganisme a une importance religieuse considérable, parce qu'elle détermine le degré des sanctions qui accompagnent les religions et le degré même d'impératif que comportent leurs commandements, car il ne faut pas oublier que, dans toutes les religions, l'homme est toujours le sujet d'une *divinité rémunératrice ou vengeresse*.

Des dieux, doués d'une haute et vaste intelligence, d'une volonté puissante, mais sujets, comme nous-mêmes, aux faiblesses et aux passions de l'humanité, n'ordonnant d'ailleurs aux hommes rien autre que d'humain, leur proposant pour modèle et pour règle la nature, leur commandant d'en suivre simplement les lois, ne peuvent promettre ni donner autre chose que le bonheur purement humain pendant cette vie, puis un bonheur atténué, un repos heureux à notre ombre, par delà la mort, en des Champs-Élysées aussi paisibles que vagues. Par contre, ils menaçaient les récalcitrants du remords de leur propre conscience, du courroux céleste et surtout du châtement des lois humaines durant la courte durée du séjour terrestre. Pour ce qui est de la répression future, au delà de la vie, les couleurs deviennent plus sombres, et le tableau sévère est d'un dessin encore nettement accusé. L'imagination la plus horrible s'y est donné ouvertement

carrière, sans pouvoir toutefois s'élever à rien de plus qu'humain. L'on y voit, dans les antres ténébreux du Styx, des ombres maudites passer sans doute *la durée de quelques vies* à remplir sans cesse le tonneau des Danaïdes, ou à remonter interminablement le rocher de Sisyphe, ou bien encore à subir l'affreux supplice de Tantale et, pour les crimes vraiment atroces, le martyr de Prométhée. Mais la géhenne païenne n'est rien à côté de l'enfer chrétien.

CHAPITRE IV

De la filiation du système théocratique de Rousseau avec la conception antique

Voyons maintenant la place qu'en s'inspirant des notions dont nous venons d'esquisser un rapide aperçu, la civilisation païenne avait donnée à la religion dans la cité antique.

Comme nous venons de le voir, dans la conception ancienne, l'homme est un tout, c'est-à-dire que la distinction capitale entre son corps et son âme, entre la vie présente, bornée, et la vie à venir, immortelle, n'a pas encore été démontrée, ni acceptée, ni même, disons le mot, soupçonnée. L'homme, nous le répétons, est donc un tout, mais il n'est un tout qu'en tant qu'unité numérique; cela revient à dire qu'il est un tout qui n'est pas sa propre fin. Il est une unité dans la cité, mais c'est la cité qui est sa propre fin à lui-même. Il suit de là que la religion ne sera pas la religion de l'homme, mais la religion de la cité. « *Dans ce système*, remarque M. Edouard Laboulaye, *l'Etat est un, la cité tout, le citoyen roi, l'homme rien..... Mais, ce qui est plus étrange, c'est qu'en fait de religion Cicéron parle comme Mécène* [lequel avait dit : « *honore les dieux partout et toujours suivant les rites de la patrie, et force les autres à t'imiter* »]; *Trajan parle comme Cicéron. Il ne leur vient pas à l'esprit que chacun ait le droit d'adorer Dieu à sa façon..... Il y a un culte public qui fait partie des institutions. Celui qui ne respecte pas les dieux*

de la patrie, les dieux officiels, celui-là est un athée » (1).

Il y a là, on le voit, une différence capitale avec le christianisme, qui a relégué la cité parmi les choses contingentes et purement terrestres, tandis qu'il reconnaissait à l'homme une âme immortelle et donnait comme fin finale à cette âme son salut éternel.

De *nationale*, le christianisme a donc fait la religion essentiellement *personnelle*. En même temps, il renversait l'idée universellement admise de la souveraineté absolue de la cité, et la remplaçait par la reconnaissance de la liberté individuelle et de l'indépendance spirituelle de l'homme. Il créait par là même deux domaines incoercibles l'un par l'autre, ainsi que l'a si bien compris Rousseau. Mais l'antiquité n'en avait pas eu la moindre notion ; aussi la religion, y étant nationale, était avant tout une loi. « *Chaque Etat, dit Rousseau, ayant son culte propre aussi bien que son gouvernement, ne distinguait point ses dieux de ses lois* » (2). L'immense avantage qu'il y trouve tout d'abord, c'est que les guerres de religion ont été inconnues de l'antiquité ; les hérétiques ou les impies eussent été des rebelles que toutes les forces de la cité eussent écrasés sans tarder. Il y voit un autre avantage sur lequel il s'étend avec complaisance, parce qu'il garantit à son sens l'indépendance des autres nations : « *Le dieu d'un peuple n'avait aucun droit sur les autres peuples* ». Donc, pas de prosélytisme religieux, pas de *conversions* cherchées et données (ce qui avait été son cas) ; pas de missionnaires, pas d'intrusion religieuse dans la conscience des étrangers et dans la tranquillité confessionnelle des autres peuples. Ainsi la formule était alors : Chacun chez soi, chacun dans sa religion, chacun dans sa souveraineté.

On sent ici que l'attaque est directe, quoique voilée, contre la théorie chrétienne de l'apostolat et des missions chez les hérétiques et chez les infidèles, donc contre les paroles du Christ à ses apôtres : « *Allez et enseignez toutes les nations de la terre* », qui est l'âme même de l'Evangile et la vitalité la plus profonde du christianisme.

Dans l'antiquité, au contraire, aucune religion n'a jamais eu

(1) *L'Etat et ses limites*, p. 111, 113, 114.

(2) *Contrat social*, p. 215.

le moindre caractère prosélytique, et l'on ne se faisait pas même une idée de la propagande religieuse. La notion intellectuelle, à laquelle notre mot de missionnaire répond, n'existait certainement pas dans l'esprit des anciens. Ils ne connurent de missionnaires que les conquérants. Et encore ceux-ci furent-ils des missionnaires sans s'en douter. S'ils changeaient souvent les dieux des vaincus, ou si, tout en les laissant, ils leur adjoignaient les leurs, ce n'était jamais dans un but religieux, mais pour une fin purement politique. La loi du vainqueur n'eût pas été pleinement observée par les nouveaux peuples, si ces derniers n'avaient aussi fait hommage à ses dieux. Le changement religieux fut donc toujours une conséquence et jamais ni un but ni une cause. Jamais l'idée ne serait venue à un conquérant de vaincre un peuple étranger pour le convertir ensuite à sa propre religion; et, d'une façon générale, on peut dire que jamais les anciens ne prirent pour mobile de leurs actions un but purement spirituel. Ils changeaient la religion du vaincu parce que, l'ayant vaincu, ils changeaient ses lois.

D'ailleurs, tout prosélytisme religieux, pour être actif et fécond, doit recevoir son mot d'ordre du ciel. Il lui faut un commandement divin, direct et révélé. Les croisés se ruèrent sur les infidèles au cri de *Dieu le veut*, et les Arabes au nom d'*Allah*. Hors de là, la foi est peut-être farouche, mais elle reste passive et ne cherche point à s'épandre plus loin que les limites de la cité et des habitudes journalières. « *Les dieux des païens n'étaient pas des dieux jaloux*, dit Rousseau; *ils partageaient entre eux l'empire du monde [et bien] loin que les hommes combattissent pour les dieux, c'était, comme dans Homère, les dieux qui combattaient pour les hommes; chacun demandait au sien la victoire, et la payait par de nouveaux autels. Les Romains, avant de prendre une place, sommaient ses dieux de l'abandonner; et quand ils laissaient aux Tarentins leurs dieux irrités, c'est qu'ils regardaient alors ces dieux comme soumis aux leurs et forcés de leur faire hommage* ».

Certes, il n'était pas possible de donner une base plus matérielle à l'idée de religion, ni d'incorporer davantage celle-ci à la notion de la souveraineté politique, de sorte que le culte fut avant tout et essentiellement une loi de police. D'autre part, attendu que les citoyens n'étaient que des unités constitutives

de la souveraineté, il en résulta que toute infraction au culte, toute faute contre les dieux devait être réputée à leur égard en quelque sorte la faute de la cité. Et, comme il s'agissait de dieux soumis aux passions et aux colères humaines, il y avait tout lieu pour celle-ci de craindre qu'ils ne la frappassent elle-même en même temps qu'ils frapperaient le coupable. Ainsi la cité en punissant impitoyablement l'impie, non seulement réprimait une atteinte à ses lois, mais encore cherchait, par une mesure préventive, à apaiser le courroux des dieux et à détourner d'elle leurs rigueurs. Le crime de l'impie constituait pour ainsi dire la cité en état de légitime défense contre lui.

Donc, avant le christianisme, la religion était nationale, comme la souveraineté, et, dans chaque nation, elle était civile, c'est-à-dire qu'elle faisait partie des lois de cette nation. Au même titre que les dieux eux-mêmes, elle était la propriété de la cité ; ses dogmes étaient des lois ; ses rites, des règlements de police, et la conscience de chaque citoyen, en tout ce qui touchait ses rapports avec la divinité, ressortissait au domaine éminent de l'Etat.

Evidemment, on ne saurait concevoir une politique ni plus unitaire, ni plus matérialiste. Nulle liberté de penser, nulle liberté de croire ou de ne pas croire, nulle liberté religieuse, nulle liberté individuelle. La cité seule était indépendante et souveraine. Elle était vraiment ce que les philosophes reconnaissent qu'est notre âme dans son alliance avec notre corps ; et ses citoyens n'étaient, par rapport à elle, que ce que sont nos propres membres. Ce n'était que par l'exercice du droit de suffrage que le citoyen antique était réputé indépendant et libre. Or, l'exercice de ce droit n'était réellement pas grand'chose, car cela signifiait que, comme rouage particulier mais perdu dans la multitude d'autres rouages égaux à lui, il pouvait de temps en temps faire un effort individuel pour tâcher de pousser à hue ou bien à dia la lourde machine politique ; mais il ne faut point oublier que sitôt que celle-ci, au milieu des tiraillements contradictoires, avait trouvé le sens définitif de son mouvement, tous les rouages de la machine, entraînés désormais par une force unique et invincible, recevaient d'elle leur impulsion mécanique ; et ce qu'il faut surtout ne pas oublier, c'est que la conscience du citoyen était prise la première dans l'engrenage. Ce dont il faut en effet se souvenir, c'est que « *chez les anciens, non seulement la religion et l'Etat se*

confondaient, mais le dieu et l'Etat se confondaient. Tout commandement politique était en même temps théologique. Dans ces conditions, l'unité et l'indivisibilité de l'Etat étaient absolues, et le citoyen, enserré par la loi civile et surgarroté par la loi religieuse, ou plutôt pressé par la loi civile et par la loi religieuse tressées ensemble et formant une même corde, n'avait pas un atome de liberté, d'autonomie » (1).

Voilà pourtant quel est manifestement l'idéal de Rousseau, tant la souveraineté du peuple est pour lui un dogme, et tant il s'obstine à ne considérer la liberté que par son aspect international qui est la liberté de la nation, l'indépendance politique de la cité. Il s'obstine en effet à ne jamais l'envisager par son côté humain, c'est-à-dire qu'il se refuse à voir la liberté individuelle, non pas seulement la liberté du citoyen, mais encore et surtout la liberté de l'homme, celle de penser et de croire, autrement dit la seule qu'on puisse vraiment appeler la liberté humaine.

Tels étaient les caractères communs à toutes les religions de l'antiquité. Mais la conquête progressive du monde connu par les Romains produisit enfin une sorte d'unité dans le paganisme. Les caractères communs se fondirent ensemble et devinrent généraux, sans changer pour cela de nature. Ce n'est, d'ailleurs, pas à ce point de vue que l'unité du paganisme eut de l'importance. Cette importance provient uniquement de ce que toutes les forces éparses dans les diverses religions se réunirent et désormais formèrent un bloc ; de sorte que, lorsque le christianisme parut, cette religion unitaire trouva en face d'elle une doctrine qui dans son ensemble était *une*. La lutte allait donc pouvoir commencer entre les deux redoutables adversaires.

CHAPITRE V

De la révolution occasionnée par le christianisme

« Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume spirituel, ce qui, séparant le système théo-

(1) Emile Faguet, *op. cit.*, p. 182 et 183.

logique du système politique, fit que l'Etat cessa d'être un, et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens. Or cette idée nouvelle d'un royaume de l'autre monde n'ayant pu jamais entrer dans la tête des païens, ils regardèrent toujours les chrétiens comme de vrais rebelles qui, sous une hypocrite soumission, ne cherchaient que le moment de se rendre indépendants et maîtres, et d'usurper adroitement l'autorité qu'ils feignaient de respecter dans leur faiblesse. Telle fut la cause des persécutions » (1).

M. Lichtenberger dit quelque part de Rousseau qu'il était « un utopiste rétrograde ». Jamais certainement Rousseau n'a plus qu'ici mérité cette qualification. Il déplore avec amertume, comme un idéal perdu, cet inexorable *imperium*, cette mainmise inéluctable de la cité sur la conscience et sur toutes les facultés de l'homme ; et c'est avec colère et rancune qu'il reproche au christianisme d'avoir rompu l'unité d'une aussi belle œuvre. Ce qu'au fond il ne lui pardonne pas, c'est d'avoir fait la civilisation moderne, c'est d'avoir vraiment émancipé l'homme, c'est d'avoir brisé son esclavage civique, c'est d'avoir rompu la chaîne qui faisait de lui la chose de la cité, comme il devait rompre plus tard le *dominium* du maître et émanciper les esclaves.

Le christianisme, en effet, a apporté à la terre « quelque chose de décidément nouveau, et, au point de vue de la cité antique, quelque chose de monstrueux, quelque chose qui » ne pouvait pas entrer dans la tête des païens ». Il apportait cette idée que l'individu ne se doit pas tout entier à l'Etat, qu'il y a deux royaumes, l'un de ce monde, l'autre d'un autre, et que le citoyen doit rendre à César ce qui appartient à César et à Dieu ce qui appartient à Dieu ; que chaque homme est de ces deux royaumes et qu'il ne doit à l'un qu'une partie de lui-même, et que sur l'autre partie le royaume terrestre n'a aucun droit et ne doit avoir aucune prise (2).

En dehors même de toute considération religieuse et au point de vue strictement rationnel et humain, cette conception du christianisme constituait à elle seule un immense progrès. C'était une nouvelle marche en avant de l'esprit humain, une ascension

(1) *Contrat social*, p. 216 et 217.

(2) Em. Faguet, *op. cit.*, p. 198.

considérable de l'humanité tout entière. De même que par l'association de fait, puis par l'agglomération et ensuite par la cité, l'homme primitif avait réussi à dégager son existence, jusque-là précaire, des embûches et aussi des forces chaotiques de la nature, après l'âge de la pierre ; de même qu'il avait de la sorte assuré sa vie matérielle dans des demeures et derrière des remparts qu'il avait élevés avec le concours de ses semblables, l'homme ne devait pas en rester là. Car, après qu'il eut dressé contre les ennemis du dehors, contre les bêtes féroces, contre les intempéries et contre les cataclysmes la force décuplée de l'association ou de son petit groupe social : l'association, qui l'avait sauvé et qui continuait de le préserver, s'était à son tour saisie, emparée de lui et l'avait réduit à ne plus être que l'un des membres ou plutôt l'un des atomes d'un corps dont elle était elle-même le cœur et le cerveau.

L'homme, comme tout être individuellement perfectible, devait tendre à se dégager de l'espèce, à en retirer son *moi* pour ainsi dire encore collectif, pour le ramener à son centre et à sa fin qui étaient lui-même et non plus la tribu ou la cité. L'homme devait peu à peu affirmer sa personnalité, il devait peu à peu se faire à soi-même son cœur et son cerveau ; il devait débarrasser des liens civils sa conscience et son âme.

Ce fut le christianisme qui accomplit cette révolution vraiment sublime. Partout, à la fin du paganisme, l'humanité attendait ce prodige dans une anxiété et un malaise dont les historiens nous ont dit l'universalité et la profondeur. On sait que la lutte fut longue entre l'esprit ancien et l'esprit nouveau ; elle dura trois siècles entiers et fit des millions de martyrs, ces « *précurseurs de la liberté moderne* », comme les appelle si justement M. Edouard Laboulaye (1). Depuis lors il n'est même pas vrai de dire qu'elle a cessé ; elle s'est prolongée jusqu'à nous ; et le duel deux fois millénaire entre le paganisme et le christianisme pour l'empire du monde dure encore. Il durera toujours ; il durera autant que l'homme sera composé d'un corps et d'une âme. Sainte-Beuve a exprimé cette vérité d'une façon charmante en d'assez jolis vers :

« Paganisme immortel es-tu mort ? on le dit,

« Mais Pan tout bas s'en moque, et la Sirène en rit ».

(1) *Op. cit.*, p. 112.

La vérité est que le christianisme, en exaltant l'esprit et en rabaissant la chair, s'est montré le grand et redoutable ennemi de cette conception, aussi ancienne que le monde, qui avait divinisé la nature, qui en magnifiait la force, qui en exaltait les lois, et qui avait persuadé à l'homme que sa conscience était l'instinct.

Or, la souveraineté est au corps politique ce que l'instinct est au corps humain. L'homme devait donc s'y soumettre comme il obéit à l'instinct, passivement et de tout son être. Telle était la volonté des dieux et de ceux qui parfois font parler les dieux. En tout cas, la souveraineté était une puissance, une force et par là même elle s'imposait ; car la force agit partout en maîtresse dans les sociétés primitives ; c'est elle certainement qui, autant que le besoin de protection chez les faibles, a fait dans les premières tribus la division entre les gouvernants et les gouvernés. La force, et une force mille fois supérieure à la force individuelle de l'homme, fut nécessaire aux premières peuplades pour sauvegarder d'abord leur existence, puis végéter plus ou moins misérablement et enfin s'accroître et prospérer. La force globale de la cité figura aux yeux naïfs des peuples la puissance même des dieux. De longs siècles de cette pratique et le besoin sans cesse renaissant de protection enracinèrent si bien dans les esprits cette croyance qu'elle devint par atavisme un sentiment naturel à l'entendement humain : c'étaient les dieux qui par l'intermédiaire de la cité gouvernaient vraiment les hommes.

Aussi, était-ce bouleverser la cité et toutes les idées reçues que de venir, comme les chrétiens, dire à l'Etat : « *Nous vous devons tout, excepté ce que nous ne pouvons pas donner de nous-mêmes, c'est-à-dire notre conscience et notre pensée, notre moi intime qui est à nous et dont nous devons compte non à vous, mais à Dieu* ». Ces paroles étaient beaucoup plus qu'une impiété ou un sacrilège ; c'était le renversement de toutes les institutions sociales et la ruine de l'Etat tel qu'on l'avait conçu et pratiqué de temps immémorial.

Par contre, « *la liberté de l'âme, qui est le germe, qui est le fond et qui est quasi le tout des droits de l'homme* » (1), était enfin proclamée dans le monde, et le despotisme populaire allait cesser d'exister. « *Il n'y a rien de plus juste*, dit M. Faguet (2),

(1) et (2) *Op. cit.*, p. 198 et 199.

que la haine des démocrates modernes contre le christianisme, car c'est dans les entrailles mêmes du christianisme que sont nés ces Droits de l'homme, qui limitent les droits de l'Etat, et que, par conséquent, les démocrates ne peuvent souffrir. Qu'un libéral se scrute lui-même ; il sentira en lui un chrétien primitif. Le libéralisme n'est qu'un résidu de christianisme. Grattez le libéral, vous trouverez le chrétien ; et c'est pour cela que chrétien et libéral doivent être en horreur au vrai démocrate. Ils l'étaient aux Grecs et aux Romains exactement pour le même motif ».

Une idée nouvelle avait donc fait son apparition dans le monde, l'idée jusqu'alors inconnue de la liberté individuelle. Certes, elle devait, comme toutes les idées, s'étendre, se développer, se transformer, mais elle ne devait plus jamais en sortir. Nous irons même plus loin, et nous n'hésiterons pas à dire qu'elle devait, pour ainsi parler, créer une autre *humanité*, une humanité vraiment plus humaine, plus sensible et plus juste, vivant d'une vie infiniment plus intense, plus profonde, plus intime et plus douce. Dans la société antique, l'homme était citoyen avant tout ; il n'avait de plaisir et de jouissance que dans la vie publique ; la vie privée ne lui offrait aucun des charmes que nous y goûtons aujourd'hui. Il connaissait à peine la famille ; la femme, si l'on excepte quelques rares cités comme Athènes, n'était jamais son égale ; elle n'était presque nulle part sa compagne ; la plupart du temps elle était son esclave, souvent une créature méprisable. Le christianisme a commencé par relever la femme ; il a fait d'elle la compagne honorée de l'homme, il a ennobli sa grâce et purifié sa tendresse. Il a fondé le foyer et, avec le foyer, ses devoirs attachants et ses joies profondes.

« *Les anciens trouvaient plus de jouissances dans leur existence publique, dit Benjamin Constant (1), et ils en trouvaient moins dans leur existence privée. En conséquence, lorsqu'ils sacrifiaient la liberté individuelle à la liberté politique, ils sacrifiaient moins pour obtenir plus. Presque toutes les jouissances des modernes sont dans leur existence privée : l'immense majorité, toujours exclue du pouvoir, n'attache nécessaire-*

(1) *L'esprit de conquête et d'usurpation.*

ment qu'un intérêt très passager à son existence publique. En imitant les anciens, les modernes sacrifieraient donc plus pour obtenir moins ».

Voilà donc la conception chrétienne enfin triomphante, c'est-à-dire que la liberté individuelle est née et qu'elle va grandir et qu'elle va conquérir le monde. Montesquieu, avec tout son génie, en a bien mesuré toutes les conséquences, et Auguste Comte lui-même n'a pas hésité à en faire le fondement de son système. Ce grand homme l'a si bien compris, qu'il « *ne s'est pas trompé sur le mobile secret et profond de l'amour des philosophes pour l'antiquité à partir de la Renaissance* » (1). C'est Auguste Comte qui, en effet, a écrit ces lignes suggestives : « *En haine des croyances qui avaient jusque-là prévalu, presque tous les penseurs furent saisis d'une irrationnelle admiration de l'antiquité, au point de méconnaître totalement la supériorité sociale du Moyen Age, de quoi la masse illettrée conserva seule quelque sentiment, surtout chez les nations préservées du protestantisme* ». Après cette haute autorité, on comprendra que M. Edouard Laboulaye ait pu dire à son tour : « C'est avec raison que nous datons de l'ère chrétienne ; car une société nouvelle est sortie de l'Evangile » (2).

La vérité historique est que l'invention par le christianisme du domaine spirituel et de l'indépendance du pouvoir spirituel vis-à-vis de l'Etat, fut le fondement de la doctrine libérale et la base de la notion des libertés modernes. En ce sens, le christianisme a été *antisocial* ; il a détruit la société telle que Rousseau et « *presque-tous les penseurs* » la concevaient et surtout la désiraient.

Les Romains, d'ailleurs, ne s'y trompèrent pas davantage, et c'est parce qu'ils ne s'y étaient pas trompés, qu'ils voulurent littéralement noyer dans le sang la secte nouvelle. « *Les chrétiens n'ont été persécutés ni comme factieux, ni même comme chrétiens à proprement parler, mais comme antipolythéistes, c'est-à-dire en dernière analyse, comme chrétiens dans le sens le plus profond du mot et de cette idée* » (3).

(1) Emile Faguet, *op. cit.*, p. 199.

(2) *Op. cit.*, p. 109.

(3) Emile Faguet, *op. cit.*, p. 203.

A part Néron, tous les empereurs qui envoient les chrétiens à la mort, sont de grands hommes, d'habiles administrateurs, d'austères politiques. Les empereurs, au contraire, qui furent tolérants, ne furent au fond que des indifférents et par conséquent de mauvais princes. Les premiers seuls avaient vu juste. Leur tort fut de ne pas devancer l'histoire et de ne pas se plier à la raison supérieure. Ils ne comprirent pas qu'il leur fallait s'incliner comme Constantin le fit plus tard. Ils crurent qu'ils pouvaient lutter et vaincre. Mais s'il est bien vrai que Constantin trouva dans la religion nouvelle, qu'il reconnaissait, un puissant auxiliaire personnel, ce ne fut qu'après avoir partagé l'empire avec ce nouvel allié.

L'empire romain était donc définitivement conquis. « *Plusieurs peuples, cependant, continue Rousseau, ... ont voulu conserver ou rétablir l'ancien système, mais sans succès; l'esprit du christianisme a tout gagné* ». Mahomet avait à peine réussi à ramener l'unité dans sa puissante main, que des *barbares* ramenèrent la division si funeste entre la puissance temporelle et la puissance spirituelle. A leur tour le roi d'Angleterre et le czar de Russie se sont bien établis les chefs de leur église, mais le progrès n'est que de façade, le titre est purement nominal, et le clergé formant un corps homogène et solidaire reste le législateur spirituel et le vrai maître de la religion dans chacun de ces deux pays. C'est que le mal est dans la religion même, dans ce vieux tronc du christianisme, d'où il est remonté dans chacun des rameaux qu'il a poussés. De vérifier cette vérité est facile; pour cela il n'y a qu'à examiner l'une après l'autre les diverses religions. Toutes celles qui sont issues du christianisme sont mauvaises, ainsi que nous le verrons. Celles mêmes qui ont existé en dehors de lui ne valent guère mieux. Et pourtant, il faut une religion à l'humanité; elle lui est indispensable; il est donc nécessaire de chercher cette religion à la fois légitime et bienfaisante, qui sera, ainsi que nous l'avons dit, la religion civile.

CHAPITRE VI

Critique des diverses religions par Rousseau

On peut, au dire de Rousseau, concevoir deux sortes de religion, savoir la religion de l'homme et la religion du citoyen. Celle-ci fut la religion de tous les premiers peuples ; elle était nationale, locale, régie par les lois civiles ; et il y avait autant de religions qu'il y avait de peuples.

La religion de l'homme, « *sans temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la pure et simple religion de l'Evangile, le vrai théisme et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel* [par opposition à la religion du citoyen qui est] *le droit divin civil ou positif* » (1).

Ces deux sortes de religion sont donc le paganisme et le christianisme, et, par christianisme, Rousseau entend l'Eglise réformée, à l'exclusion formelle du catholicisme, pour lequel, on va le voir, il n'a que des anathèmes ; car « *il y a une troisième sorte de religion plus bizarre qui, donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires, et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et citoyens. Telle est la religion des Lamas, telle est celle des Japonais, tel est le catholicisme romain. On peut appeler celui-ci la religion du prêtre. Il en résulte une sorte de droit mixte et insociable qui n'a pas de nom* » (2).

On voit que l'attaque est véhémence et qu'elle ne le cède en rien au cri de guerre de Voltaire : « *Ecrasons l'infâme* ». Voltaire et Rousseau, désunis en tout le reste, accordent ensemble leur pensée dans une même haine du catholicisme.

« *A considérer politiquement ces trois sortes de religion, elles ont toutes leurs défauts. La troisième est si évidemment mauvaise, que c'est perdre le temps de s'amuser à le démontrer* ». Pourtant et sur l'heure, Rousseau ne va pas faire autre

(1) *Contrat social*, p. 223.

(2) *Ibid.*, p. 224.

chose, et, par son ton tranchant, âpre et colère, il nous montrera que ce n'est point d'un *amusement* qu'il s'agit. Mais pourquoi cette religion est-elle si mauvaise ? Rousseau nous le dit sans ambages : « *tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien ; toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien* ».

La seconde religion, au contraire, est bonne en ce sens qu'elle confond la religion avec la patrie. Dès lors, « *mourir pour son pays, c'est aller au martyre ; violer les lois, c'est être impie, et soumettre un coupable à l'exécration publique, c'est le dévouer au courroux des dieux* ». Mais, en même temps qu'elle est bonne par ce côté, elle est mauvaise par un autre. Elle est mauvaise, parce qu'elle est fondée non sur la vérité, mais sur le mensonge et sur l'erreur, et qu'elle rend les hommes superstitieux, intolérants et intransigeants sur la question religieuse, et, par là, les met en état de guerre continuelle avec les autres peuples.

Le christianisme, « *non pas celui d'aujourd'hui, mais celui de l'Evangile, qui en est tout à fait différent* [est une] *religion sainte, sublime, véritable* », qui de tous les hommes fait des frères. Voilà pour ses qualités. Mais, comme aucun lien ne rattache ce christianisme-là aux lois, — et on retrouve ici la conception qui devait amener au Concordat Napoléon, ce disciple de Rousseau, — il ne donne aux lois malheureusement aucune force. Bien loin de là, il leur en enlève, car il détache les citoyens de l'Etat, comme il les détache, du reste, de toutes les choses de la terre. « Je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social », dit Rousseau ; à tel point que, reprenant une idée de Bayle, il en arrive à soutenir qu'une société de vrais chrétiens ne serait pas possible et qu'elle ne serait même plus une société d'hommes. Mais écoutons Montesquieu : « *M. Bayle, après avoir insulté toutes les religions, flétrit la religion chrétienne ; il ose avancer que de véritables chrétiens ne formeraient pas un Etat qui pût subsister. Pourquoi non ?* » Evidemment, du moment que Rousseau venait à la rescousse de Bayle, c'est qu'il entendait contredire Montesquieu qui l'avait ainsi réfuté : Les chrétiens « *seraient des citoyens infiniment éclairés sur leurs devoirs et qui auraient un très grand zèle pour les remplir, ils sentiraient très bien les sentiments de la défense naturelle ;*

plus ils croiraient devoir à la religion, plus ils penseraient devoir à la patrie » (1).

A ce sujet, il est piquant de voir Montesquieu, anticlérical et même antireligieux, comme l'on sait, n'hésiter pas à conclure à la valeur du christianisme comme élément social, à cause que le christianisme a inventé les Droits de l'homme, tandis que Rousseau, qui est un déiste enthousiaste, profondément imprégné de religiosité naturelle, prohibe ce même christianisme comme antisocial, parce que, justement, il a inventé les Droits de l'homme, et, par là, limité la souveraineté de l'Etat. Les deux antagonistes, constatant le même fait, devaient forcément, d'après leurs principes diamétralement opposés, formuler des conclusions entièrement contradictoires. Ils n'y ont pas manqué.

Rousseau fait donc un grave reproche au christianisme, c'est qu'il est antisocial ; et qu'est-ce qui le rend antisocial ? c'est sa perfection même. Rousseau n'épilogue pas sur ce point, il affirme. Mais, comme dit Montesquieu, en quoi la perfection des citoyens empêcherait-elle leur gouvernement de fonctionner ? On se doute bien qu'il y aurait lieu de licencier les gendarmes, la cour d'assises et les tribunaux correctionnels ; or, dans l'administration d'un pays, ces rouages, généralement utiles, sont bien loin d'être indispensables, et il y en a beaucoup d'autres plus importants. Ceux-là supprimés, ceux-ci continueraient de tourner et de fonctionner sans doute beaucoup mieux. Rousseau s'en est bien rendu compte ; aussi n'est-ce point sur ce grief qu'il s'appuie, mais bien plutôt sur le suivant : « *Le christianisme est une religion toute spirituelle, occupée uniquement des choses du ciel ; la patrie du chrétien n'est pas de ce monde... Qu'importe qu'on soit libre ou serf dans cette vallée de misères ? l'essentiel est d'aller en paradis, et la résignation n'est qu'un moyen de plus pour cela* ».

Rousseau avait trop l'expérience de la vie et surtout de la société de son époque pour s'arrêter une minute à l'identification des mœurs avec la morale chrétienne. Entre l'idéal proposé et même commandé, chose abstraite et absolue, et les mœurs d'un peuple, il y a malheureusement toute la complexité concrète des passions et des faiblesses des hommes. Sans recourir à

(1) *Esprit des Lois*, liv. XXIV, ch. VI.

l'histoire, où les exemples abondent, l'expérience personnelle apprend à tout homme de bonne foi qu'un « *peuple de vrais chrétiens* », c'est-à-dire d'hommes confirmés dans les vertus chrétiennes, donc sans faiblesses et sans péchés (car c'est dans ce sens que Rousseau parle, ou bien son exposition ne signifie rien), — la moindre expérience, dis-je, nous enseigne qu'un tel peuple n'a jamais existé, ce qui est une présomption à peu près certaine qu'il ne peut exister. La doctrine catholique ne se fait elle-même aucune illusion à cet égard ; si elle propose sa règle intégrale comme un idéal de perfection accessible à une rare élite dans ses monastères, elle s'offre aux chrétiens du monde beaucoup moins comme une apologétique divine que comme une thérapeutique spirituelle de l'humanité. Elle est évidemment une doctrine de persévérance, mais beaucoup plus encore de relèvement ; en un mot, elle est faite pour les pécheurs, et non pas pour les anges. S'il en était autrement, elle serait de si peu d'usage ici-bas, que l'on pourrait, en reconduisant avec pompe ses ministres jusqu'aux portes de la république, dire d'elle ce que Rousseau a avancé de la démocratie, à savoir qu'une religion si parfaite « *ne convient pas à des hommes* ».

Par conséquent, il n'y a pas à craindre, ainsi que Rousseau s'en met en souci, que les chrétiens de nos jours se désintéressent le moins du monde des richesses, de la puissance et des plaisirs de la terre, pour ne goûter en esprit que l'espoir des félicités de l'autre vie. Le fond de la nature humaine restant partout le même, sous toutes les latitudes et sous toutes les religions, on peut conclure que toute société humaine présentera, partout et toujours, sensiblement les mêmes éléments, différenciés non par leur nature, mais par leur degré de force ou d'intensité seulement. De même, dans le monde physique, suivant les latitudes, la lumière est plus ou moins intense, plus ou moins limpide, plus ou moins voilée. Il en est de même un peu des religions ; la règle de conduite peut en être plus ou moins impérative, plus ou moins pure ; mais c'est bien toujours la même matière morale, la même nature humaine, avec ses entraînements et son égoïsme, qu'elle régit.

Il semble donc qu'il faille en revenir à l'appréciation de Montesquieu qui, en face des instincts et des passions inévitables de l'homme, a bien été forcé de proclamer les immenses avantages

de la civilisation moderne qu'il a, d'ailleurs, parfaitement su reconnaître chrétienne.

Du reste, Rousseau ne s'arrête pas longuement à la conclusion contraire. Il a hâte de s'en prendre corps à corps avec la théorie, qu'il dit chrétienne, de la monarchie absolue, telle quelle avait cours alors. Nous avons vu qu'elle était, en effet, le contrepied de la doctrine de Rousseau et que pour lui elle constituait une véritable usurpation.

Car il n'a pas tardé à oublier lui-même cette perfection qu'il distribuait si largement aux chrétiens afin de la leur reprocher en même temps. On ne le croirait pas si nous ne possédions de lui et presque de la même époque les lignes suivantes : « Vous oubliez, écrit-il, que vos chrétiens seront des hommes et que la perfection que je leur suppose est celle que peut comporter l'humanité... Votre supposition... est... outrée quand vous ne voulez pas y admettre un seul homme injuste, pas un seul usurpateur. Sera-t-elle plus parfaite que celle des apôtres ? Et cependant il s'y trouva un Judas... Sera-t-elle plus parfaite que celle des anges, et le diable, dit-on, en est sorti ».

Voilà donc la vraie crainte de Rousseau dévoilée, c'est qu'au milieu des chrétiens il se trouve un *usurpateur*, « un seul ambitieux, un seul hypocrite, un Catilina, par exemple, un Cromwell ; celui-là très certainement aura bon marché de ses pieux contemporains ». Écoutons la suite, car la pensée du philosophe suit une progression rigoureuse : « Dès qu'il aura trouvé par quelque ruse l'art de leur en imposer et de s'emparer d'une partie de l'autorité publique, voilà un homme constitué en dignité ; Dieu veut qu'on le respecte : bientôt voilà une puissance ; Dieu veut qu'on lui obéisse ; le dépositaire de cette puissance en abuse-t-il, c'est la verge dont Dieu punit ses enfants » (1).

Il est bien certain qu'on croirait entendre la paraphrase, simplement un peu ironique, de la théorie de la monarchie absolue, telle que Bossuet a prétendu la tirer de l'Écriture sainte : « Quand Jésus-Christ dit aux Juifs : rendez à César ce qui est dû à César, il n'examina pas comment était établie la puissance

(1) *Contrat social*, p. 229.

des Césars, c'est assez qu'il les trouvât établis et régnants ; il voulait qu'on respectât dans leur autorité l'ordre de Dieu et le fondement du repos public ». Et plus loin il ajoute : « Mais ce qu'il y a de plus important, c'est que saint Augustin reconnaît, après l'Ecriture, une sainteté inhérente au caractère royal qui ne peut être effacée par aucun crime » (1).

Enfin, l'archevêque de Paris, Mgr de Beaumont, célèbre surtout par la foudroyante riposte de Rousseau, écrivait ceci dans son fameux mandement contre *l'Emile* : « Oui, M. T. C. F., dans tout ce qui est de l'ordre civil vous devez obéir au prince et à ceux qui exercent son autorité comme à Dieu même. Les seuls intérêts de l'Être suprême peuvent mettre des bornes à votre soumission, et si on voulait vous punir de votre fidélité à ses ordres, vous devriez encore souffrir avec patience et sans murmure. Les Néron, les Domitien eux-mêmes, qui aimèrent mieux être les fléaux de la terre que les pères de leurs peuples, n'étaient comptables qu'à Dieu de l'abus de leur puissance ». On voit que la rigueur de la doctrine n'avait pas fléchi depuis Bossuet ; c'est toujours et plus que jamais « la servitude sanctifiée », et l'on comprend que les âmes étaient préparées à écouter peu après, sans murmure et de la bouche de Louis XV, le fameux préambule de l'Edit de 1770 : « Nous ne tenons notre couronne que de Dieu : le droit de faire des lois.... nous appartient à nous seul, sans dépendance et sans partage ».

Donc doctrine du droit divin le plus absolu, voilà ce qu'au temps de Rousseau l'immense majorité de l'opinion publique (car de son côté Hobbes ne paraît pas moins formel) dressait en face de la théorie rousseauiste de la souveraineté absolue du peuple. On ne peut concevoir deux thèses plus foncièrement opposées, plus nettement contradictoires. D'ailleurs il apparaît que le plus grand théoricien de la doctrine du droit divin, Bossuet, a notablement forcé la note, lorsqu'il ne fait, au point de vue de la sainteté de la majesté royale, aucune différence entre le roi légitime, c'est-à-dire celui qui aurait reçu légitimement de Dieu la puissance suprême, et l'intrigant, l'usurpateur ou le meurtrier qui aurait placé lui-même la couronne sur sa tête au

(1) Bossuet, *op. cit.*, l. IV, art. 2, IV^e Proposition.

prix d'une trahison ou bien d'un crime. Car ici Bossuet est formel : Jésus-Christ, dit-il, « *n'examina pas comment était établie la puissance des Césars, c'est assez qu'il les trouvât établis et régnants ; il voulait qu'on respectât dans leur autorité l'ordre de Dieu* ». Ainsi, pour Bossuet, lorsqu'il s'agit de l'autorité royale, « *l'ordre de Dieu* » est absolument comparable à une loi physique par exemple, qui produit invariablement ses effets entre les mains du premier venu qui saura s'en rendre maître ; et le roi, quel qu'il soit comme homme, dès qu'il a ceint la couronne, est le magique physicien qui joue à son gré de la loi, et qui s'en joue, puisqu'il a pu lui-même impunément fouler aux pieds la loi, et, plus heureux que Prométhée, tout en usurpant le feu du ciel, obtenir son pardon céleste.

Ceci, c'est la théorie de Bossuet, mais remarquons que ce n'est pas du tout, et bien loin de là, celle de saint Thomas. Celle-ci lui est au contraire absolument opposée, et elle est d'accord avec les idées du libéralisme moderne. Voici ce que décide le grand docteur catholique : « *Le gouvernement tyrannique [c'est-à-dire celui qui n'a pas en vue la fin du peuple] n'est pas juste, parce qu'il ne tend pas au bien général, mais au bien particulier de celui qui gouverne, et voilà pourquoi le trouble qu'on excite contre un pareil gouvernement n'a point le caractère de sédition.... C'est plutôt le tyran qui est séditieux* » (1). Après cela, il faut dire que saint Thomas, libre de toute attache gouvernementale, faisait de la *théologie* tout court, tandis que Bossuet, évêque d'une religion d'Etat, sous un roi absolu, faisait involontairement, s'il est permis de s'exprimer ainsi : de la *théologie d'Etat*.

Quoi qu'il en soit, cette dangereuse doctrine de la sanctification, obligatoire et après coup, du fait accompli était bien pour justifier toutes les alarmes de Rousseau. Il redoutait que, du sein d'un peuple *parfaitement chrétien*, un Judas ne se levât, qu'un usurpateur ne s'emparât du pouvoir souverain, puis qu'il ne se trouvât un théologien pour absoudre au nom de Dieu même cette usurpation, et qu'enfin tout le peuple, s'inclinant à la voix de ses pasteurs, n'abdiquât entre les mains du tyran en une résignation pieuse son bien suprême, la liberté. Ce qu'il craignait

(1) *Somme théologique*, deuxième partie de la deuxième partie, quest. XLII, art. 2, n° 3, Edit. Lachat, t. VIII, p. 200.

encore, c'est que la résignation, ainsi prônée, ainsi prêchée, ne devint chronique et n'émasculât vraiment ce peuple pour les grandes tâches civiles et de la guerre. « *Ils savent plutôt mourir que vaincre, prétend-il. Qu'ils soient vainqueurs ou vaincus, qu'importe ? La Providence ne sait-elle pas mieux qu'eux ce qu'il leur faut ?* ». Aussi, il soutient, contrairement à l'opinion commune, qu'il n'y eut jamais de bonnes troupes chrétiennes. A Rome, tant que la persécution dura, elles furent braves par « *émulation d'honneur contre les troupes païennes.... Quand la croix eût chassé l'aigle, toute la valeur romaine disparut* ».

C'est que décidément l'idée chrétienne est trop profondément antisociale ; elle ruine à ce point toutes les idées politiques et civiles, qu'il ne peut pas subsister même l'ombre de la liberté, là où règne la religion chrétienne. Une *république chrétienne* serait un non-sens. « *Chacun de ces deux termes exclut l'autre. Le christianisme ne prêche que servitude et dépendance. Son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves, ils le savent et ne s'en émeuvent guère* ».

Le fait est que sous Louis XIV et sous Louis XV le monde chrétien supportait fort patiemment le pouvoir absolu. Mais il y a lieu de douter que ce fût pour la raison donnée par Rousseau : « *cette courte vie a trop peu de prix à leurs yeux* ». Nous préférons de beaucoup l'explication qu'il proposait un peu plus haut : « *Il faudrait troubler le repos public, user de violence, verser du sang ; tout cela s'accorde mal avec la douceur du chrétien* » et, disons le mot, avec l'indolence et la tranquillité du bourgeois enrichi et apathique, qui songe beaucoup à son bien-être et très peu à sa religion. M. Taine (1) a sur cet état d'esprit, et pour expliquer pourquoi l'ancienne société s'est laissé dépouiller et décimer par une infime minorité de révolutionnaires, des pages étincelantes de verve et de vérité, que tout le monde connaît. Ce que l'on doit en retenir ici, c'est que, contrairement à l'affirmation de Rousseau, la religion n'a rien à voir dans cet affaiblissement de l'énergie nationale ; ceci est la conséquence d'une extrême facilité et d'une grande douceur des mœurs, qui est elle-même l'effet déprimant d'une civilisation trop raffinée.

(1) *Origines de la France contemporaine. La Révolution.*

L'antiquité païenne a été soumise, comme le sont les nations modernes, aux causes de cette dégénérescence fatale. La Chaldée et l'Egypte, Ninive, Babylone et Tyr, sont des exemples trop connus pour que nous y insistions, et la cause même qui les a portées à leur ruine porte un nom bien connu et bien païen celui-là, car c'est le *sybaritisme*.

CHAPITRE VII

De quelle façon Rousseau conçoit la liberté religieuse

Chaque religion ayant été ainsi passée au crible, que reste-t-il et quelle solution adopter? Revenir à la conception païenne, quitte à modifier ce que le progrès des idées en a rendu à jamais caduc? Non, ce ne serait qu'une solution bâtarde et qui, d'autre part, n'aurait rien de définitif. Mieux vaut serrer tout de suite la question de près et, sans s'arrêter à aucune tentative empirique, arriver et se fixer résolument au droit.

Quels sont les droits et les devoirs respectifs de l'Etat et des citoyens en matière de religion? C'est ainsi qu'il faut poser la question, et, pour y répondre, il n'y a qu'un moyen, c'est de s'en référer au pacte social, fondement de tous les droits. Or, le pacte social ne donne à l'Etat, en fait de religion comme en toute autre matière, aucun droit qui passe « *les bornes de l'utilité publique* ». Le marquis d'Argenson a trouvé, on le sait, une admirable formule : « *Dans la république, dit-il, chacun est parfaitement libre en ce qui ne nuit pas aux autres* ». Et Rousseau ajoute : « *Voilà la borne invariable ; on ne peut la poser plus exactement* ». Par conséquent le rôle de l'Etat est parfaitement délimité; l'Etat devra simplement veiller à ce que les opinions ou les actes religieux des sujets ne nuisent pas aux autres sujets, autrement dit à l'Etat qui est la réunion de tous les sujets ou citoyens. Libre à chacun de croire ce qu'il lui plaira; mais il n'aura le droit de pratiquer et de manifester que ce qui ne nuira pas à autrui, que ce qui ne nuira pas à la société. Pour le reste, il peut le garder en son for intérieur, sans que personne ait rien

à y voir, pourvu toutefois qu'il n'en laisse rien paraître au dehors. En un mot, « *les sujets ne doivent donc compte au souverain de leurs opinions qu'autant que ces opinions importent à la communauté* ».

On n'ignore pas, d'autre part, qu'il est extrêmement utile à l'Etat que chaque citoyen ait des idées religieuses, professe et pratique une religion. « *Jamais Etat*, insiste Rousseau, *ne fut fondé que la religion ne lui servît de base* », et ne continue évidemment de lui servir de base. L'idée maîtresse du philosophe est la suivante : Tout citoyen professera donc une religion ; seulement il faut que cette religion ne soit en rien nuisible à l'Etat ; pour assurer cette condition l'Etat dira aux citoyens, quelle religion ils doivent pratiquer et croire. En d'autres termes, l'Etat remettra à chaque citoyen un *catéchisme* revêtu de l'estampille officielle, avec l'ordre de s'y conformer. Ceci étant admis et réalisé, les citoyens pourront, pour le surplus, croire absolument tout ce qu'ils voudront ; seulement il leur sera interdit d'en rien manifester qui serait opposé à ce catéchisme.

Ce système, en résumé, est un système fort connu ; il a été largement pratiqué un peu partout dans l'Europe moderne, à Genève sous Calvin, en France sous Louis XIV, et en bien d'autres contrées encore, en Angleterre, par exemple ; ce système a un nom : c'est la religion d'Etat, et il a un surnom qui est le jacobinisme religieux.

Avant de rechercher ce que l'Etat nous impose de croire, examinons d'abord ce qu'il nous autorise à croire. « *Or il importe bien à l'Etat que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs ; mais les dogmes de cette religion n'intéressent ni l'Etat, ni ses membres qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui* ». Ceci confirme ce que nous venons de dire, à savoir que l'Etat aura la haute police sur toute la morale et sur tout l'impératif religieux. L'Etat ne connaît pas le dogme en tant que vérité, mais il l'apprécie en tant que règle de conduite ; et souverainement il le rejette, ou bien l'accepte. Et Rousseau conclut ainsi : « *Chacun peut avoir, au surplus, telles opinions qu'il lui plaît, sans qu'il appartienne au souverain d'en connaître ; car, comme il n'a point de compétence dans l'autre monde, quel que soit le sort des sujets*

dans la vie à venir, ce n'est pas son affaire, pourvu qu'ils soient bons citoyens dans celle-ci ». Donc voilà qui est catégorique; l'Etat dit aux citoyens : gardez vos *opinions*, je prends seulement vos *actions*; pensez comme vous *voudrez*, mais *n'agissez* que comme je *veux*. Hobbes avait déjà exprimé la même théorie avec une certaine crudité : « *La foi est une partie de la doctrine chrétienne qui ne peut pas être comprise sous le nom de loi. D'ailleurs, les lois sont données pour régler les actions de notre volonté et ne touchent point à nos opinions. Les matières de la foi et qui regardent la créance, ne sont pas de la juridiction de notre volonté et sont hors de notre puissance* » (1).

On s'est demandé (2) ce que c'était au juste que ce *reste*, cet *au surplus* que Rousseau tolère dans la croyance de tout homme, après qu'il y a impitoyablement retranché tout ce que la religion d'Etat prohibe. Il nous semble que ce qui reste est bien peu de chose; et pour le prétendre nous nous appuyons sur deux raisons : la première, c'est le terme même dont Rousseau s'est intentionnellement servi; il dit : *des opinions*. Or, si l'on s'en rapporte à l'étymologie de ce mot (3), *opinion* signifie simplement *une façon de voir*, à tel point que les mots *œil* et *opinion* auraient une même racine grecque. Par conséquent, lorsqu'un écrivain possédant comme celui-ci la technique de la langue française se sert intentionnellement de ce terme, c'est dans son sens propre et bien français qu'il l'emploie. Il s'agit donc ici essentiellement de *vues* personnelles, d'aspects particuliers que chacun perçoit à sa manière, et qui ne peuvent nullement former un corps de doctrine, ni même un ensemble logique.

Il est donc permis aux citoyens d'avoir telles opinions religieuses qu'il leur plaira, de même qu'ils pourront avoir telles ou telles opinions philosophiques, artistiques ou littéraires. Et, encore, est-il bien entendu que chacun les gardera en son for intérieur et dans le cadre de la spéculation *subjective*. D'en vouloir faire, avec quelques amis, pensant comme soi, les rites d'une petite église, ou d'une petite chapelle, il n'y faut pas

(1) *De Cive*, ch. IV.

(2) M. Emile Faguet, *op. cit.*, p. 185.

(3) V. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Opinion, V. également le mot *Opiner*, à l'étymologie.

songer, car il y a un dilemme qui se trouve là, à la porte, comme un gendarme aux aguets : ou bien ces opinions sont subversives de la religion officielle ; et l'on sait que celle-ci ne badine point : c'est le bannissement sans phrase, si vous êtes encore nouveau venu dans la république ; et, si vous y demeurez depuis un certain temps, c'est-à-dire si vous avez eu l'occasion d'en parcourir sans protester le catéchisme officiel, c'est tout simplement la mort qui vous attend. Malheur donc à qui chercherait à dresser en face du temple officiel la plus modeste chapelle ; on la rendrait bien vite funéraire pour lui..... Ou bien, secondement, les opinions que vous éprouvez le besoin d'échanger avec vos semblables cadrent avec les dogmes de la profession de foi purement civile : dans ce cas, les rites et les autels de celle-ci vous suffiront. Il est impossible de sortir de là.

Mais alors toute la morale, tout ce qui règle les rapports des hommes vivant en société portera donc *ne varietur* l'estampille de l'Etat. Et à cela il y a interdiction de toucher. Que restera-t-il donc comme matière à la liberté individuelle de croire et de penser ? Il restera le droit de mener à bien d'interminables discussions métaphysiques sur la *substance* ou l'*attribut*, sur quelques points nuageux de la théodicée ; en un un mot, il ne restera rien de ce qui peut faire le corps d'une religion, c'est-à-dire relier dans une même foi plusieurs êtres pensants.

Du reste, les principes généraux, tels que Rousseau les a posés, s'opposent formellement à la constitution de toute association quelconque, même religieuse, dans l'Etat. Nous savons, en effet, qu'il prohibe tout groupement d'intérêts, — et les intérêts religieux ne sont-ils pas les premiers de tous ? Il prohibe toute association de personnes, *tout corps intermédiaire*, de peur qu'il ne se crée dans leur sein, à côté et au-dedans de la volonté générale, ce qu'il appelle des volontés particulières. Par conséquent, pas d'associations religieuses, pas de petites chapelles, pas de petites églises. Quand il nous dit que les religions tolérantes seront tolérées, cela signifie, sous peine de n'avoir pas de sens, qu'elles seront tolérées à titre d'opinions individuelles, intimes seulement, parce que, s'il en était autrement, nous retomberions précisément dans les associations religieuses qu'il interdit comme les autres.

Maintenant qu'aucune religion n'est possible en dehors de la

religion officielle, c'est-à-dire de la religion civile, il nous reste à examiner dans le détail cette religion *civile, laïque et sociale* dont nous avons déjà eu un aperçu, Rousseau nous ayant appris que, religion de l'Etat, elle sera « *religion d'Etat, comme chez les anciens, en ce sens qu'on sera civilement obligé d'y croire et de la pratiquer, comme on est obligé de croire au Code et d'y obéir* » (1).

CHAPITRE VIII

Les dogmes et commandements de la religion civile

L'idée de cette religion civile est une de celles qu'il a le plus longtemps et le plus amoureusement caressées. Nous avons de lui, sur ce sujet, une longue lettre qu'il adressait à Voltaire en 1756, par conséquent six ans avant la publication du *Contrat social*. « *Il y a, écrit-il à Voltaire, il y a une sorte de profession de foi que les lois peuvent exposer... Je voudrais donc qu'on eût dans chaque Etat un code moral... qui contient positivement les maximes sociales que chacun serait tenu d'admettre, et négativement les maximes intolérantes qu'on serait tenu de rejeter, non comme impies, mais comme séditieuses. Ainsi, toute religion qui pourrait s'accorder avec le code serait admise; toute religion qui ne s'y accorderait pas serait proscrite, et chacun serait libre de n'en avoir point d'autre que le code même... Vous nous avez donné, dans votre poème sur la religion naturelle le catéchisme de l'homme; donnez-nous maintenant, dans celui que je vous propose le catéchisme du citoyen* ». Ce catéchisme, Voltaire ne songea pas à le faire; il aurait été, du reste, bien différent de ce que Rousseau désirait. Notre philosophe n'avait plus qu'à prendre la plume et, six ans plus tard, le *catéchisme du citoyen* paraissait dans le « *Contrat social* ».

Nous allons voir que l'*esprit* et jusqu'à la *lettre* de ce *catéchisme* sont la reproduction à peu près identique de ceux de la

(1) V. Emile Faguet, *op. cit.*, p. 186.

Correspondance que nous avons citée : « *Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle* ».

Quels sont donc ces articles de foi, quels sont ces *dogmes* imposés par l'autorité civile à tout citoyen ? Rousseau répond : « *l'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, — la vie à venir, — le bonheur des justes, — le châtimement des méchants, — la sainteté du contrat social et des lois ; voilà les dogmes positifs* ».

On se rend compte, par cette énumération, que la *sociabilité*, telle que Rousseau l'entend, est singulièrement théologique : existence de Dieu, détermination de ses attributs et de sa providence, immortalité de l'âme, vie future, justice distributive et immanente, le paradis, ou bonheur des justes, l'enfer, ou châtimement des méchants, tant de têtes de chapitres constituent à peu près toute la matière de la théologie chrétienne.

Mais il y a plus ; par ces quelques mots, la religion civile fait sienne la théorie du droit divin. L'auteur, en effet, proclame « *la sainteté du contrat social et des lois* ». Il *sanctifie* les lois, c'est-à-dire qu'il faut leur obéir, même si elles sont mauvaises. Bossuet n'a rien dit de plus fort, et Rousseau, ici, semble vraiment nous donner la paraphrase du texte suivant du grand théoricien du droit divin : « *Il faut obéir aux princes comme à la justice même... Le prince se peut redresser lui-même quand il connaît qu'il a mal fait, mais contre son autorité il ne peut y avoir de remède que son autorité* » (1). Et il ajoute plus loin comme un commentaire : « *Mais ce qu'il y a de plus important, c'est que saint Augustin reconnaît, après l'Ecriture, une sainteté inhérente au caractère royal qui ne peut être effacée par aucun crime* » (2).

Ainsi, d'un côté : « *sainteté du contrat social et des lois* » ; c'est Rousseau qui l'affirme. Et, de l'autre côté, « *sainteté du caractère royal et des ordres royaux* » ; c'est Bossuet qui, après

(1) Bossuet, *op. cit.*, l. IV, art. 1^{er}, II^e Proposition.

(2) *Ibid.*, art. 2, III^e Proposition.

saint Augustin et l'Écriture, le proclame. Le législateur de la démocratie copiant le théoricien du droit divin ! Mais Bossuet ne fait pas rien qu'affirmer ; il va composer tout un long ouvrage où il s'efforcera d'étayer et de démontrer sa thèse. Écoutons Rousseau, car il est vraiment instructif : « Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision, *sans explications ni commentaires* ». Bossuet est de beaucoup dépassé. Avec Rousseau on possède d'emblée la vérité ; on ne discute pas ; il nous l'impose comme un règlement de police.

Eh ! bien oui, toute sa fameuse religion civile n'est pas autre chose, au fond, qu'un règlement de police. Si j'y contreviens, j'encourrai donc une amende ? Erreur, ce n'est guère d'une amende qu'il s'agit, car voici ce que dit le Maître : « *Sans pouvoir obliger personne à les croire....* » — je comprends ce scrupule, — le souverain « *peut bannir de l'Etat quiconque ne les croit pas* ». Mais ici je ne comprends plus : du moment que, si je ne crois pas ses dogmes, le souverain a le droit de me bannir de l'Etat, peut-il, sans railler cruellement, soutenir qu'il ne m'oblige point à les croire ? En vérité, on ne saurait concevoir une obligation pire, et je soutiens qu'en fait de contrainte morale, nulle ne passe celle-ci. Il est vrai qu'il y a une distinction à faire, et Rousseau veut bien m'expliquer la nature de l'acte dont je me plains : « *Il peut le bannir, non comme impie...* » et je respire, puisque la liberté de conscience est enfin reconnue ; « *il peut le bannir non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir* ». Que d'accusations, et comment me justifier ? Mais je m'incline : la cause est entendue et d'avance j'ai perdu mon procès : je serai banni.

Trop heureux encore si je m'en tire à si bon marché : « *Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort, il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois* » (1). La perspective est vraiment effrayante pour ceux qui n'auront pas eu la bonne fortune d'être simplement bannis au préalable. L'exil ou la mort, voilà le dilemme ;

(1) *Contrat social*, p. 234 et 235.

l'exil pour ceux qui tout de suite n'ont pas voulu ou pas pu croire ; et la mort pour ceux qui ayant cru ou fait tout d'abord semblant de croire, on ne dit pas : *cesseraient de croire*, — non, c'est moins que cela, — laisseraient *supposer* qu'ils ont cessé de croire. Car, enfin, « *se conduire comme ne croyant pas* » est terriblement élastique, et cette élasticité a de quoi faire prendre le frisson à quiconque a gardé le souci de sa tête. Voici, par exemple, l'un des *dogmes* qu'il faut croire : *la sainteté des lois*. Comment devrai-je me *conduire* pour bien montrer que je crois ce dogme, et surtout pour bien montrer que je « ne me conduis pas comme ne le croyant pas » ? Evidemment j'y parviendrai en respectant les lois, en n'y *contrevenant* pas. Il n'y a, à ma connaissance, nul autre moyen, à moins qu'on ne me force à répéter, plusieurs fois le jour, un *credo* approprié. Mais je pourrai prononcer ce *credo* du bout des lèvres, ou bien machinalement, comme je répéterais une leçon bien apprise. Et alors, si cela suffit, si ce vain simulacre est un brevet suffisant de civisme, quelle prime à l'hypocrisie et à l'abaissement des caractères !

Ce n'est pas tout encore. Si je commets ou si quelqu'un estime que je commets une infraction aux dogmes, qui donc jugera de la gravité suffisante de l'infraction ? D'une façon plus générale, qui donc appréciera mon zèle, taxera ma froideur, accusera mon indifférence ? Qui donc enfin m'accordera ou me refusera le certificat de civisme, ce nouveau *billet de confession* qui m'assurera contre l'exil toujours possible, contre le bûcher ou l'échafaud établis en permanence ?

En vérité jamais plus d'arbitraire ni plus de menaces ne trouva place en si peu de mots écrits de la main d'un homme ; et l'on ne comprend vraiment pas pourquoi l'on a tant fulminé contre l'Inquisition romaine, si c'était pour froidement instaurer une Inquisition civile autrement redoutable, car la première n'eut l'approbation ni de toute l'Eglise, ni surtout de tout le pouvoir civil, tandis que celle de Rousseau, ne l'oublions pas, aurait eu la force d'un dogme, et serait devenue une pratique de gouvernement, incontestée elle-même comme un dogme.

Aussi peut-on s'étonner à juste titre, lorsqu'on voit Rousseau continuer ainsi son énumération : « *Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul, c'est l'intolérance* ». On demeurerait

stupide devant ce texte, n'était que la suite nous en donne l'explication : *elle rentre, dit-il, dans les cultes que nous avons exclus* ». La deuxième *Lettre de la Montagne* éclaircit encore mieux ce passage : « *La religion protestante, y est-il écrit, est tolérante par principe, elle est tolérante essentiellement, elle l'est autant qu'il est possible de l'être, puisque le seul dogme qu'elle ne tolère pas est celui de l'intolérance. Voilà l'insurmontable barrière qui nous sépare des catholiques, et qui réunit les autres communions entre elles ; chacune regarde bien les autres comme étant dans l'erreur, mais nulle ne regarde ou ne doit regarder cette erreur comme un obstacle au salut* ».

C'est donc contre le catholicisme qu'au nom de la religion civile, Rousseau va de nouveau partir en guerre, et quelle guerre ! une guerre au couteau. En effet, le catholicisme est pour lui de « *ces religions qui attaquent les fondements de la société, et qu'il faut commencer par exterminer..... pour assurer la paix de l'Etat. De ces dogmes à proscrire, l'intolérance est sans difficulté le plus odieux* » (1). Seulement, il faut encore ici faire une distinction et une distinction infiniment subtile : le fait d'être intolérant contre l'intolérance ne constitue pas l'intolérance. Ceci nous amène à nous demander ce que c'est que l'intolérance. Qu'est-ce donc qu'être intolérant ? Rousseau va nous l'apprendre. Mais son point de vue n'est pas, comme on peut s'y attendre, celui de Bossuet par exemple, quoique leurs deux théories, jusqu'ici, aient eu tant de points de contact : « *J'appelle intolérant tout homme qui s'imagine qu'on ne peut être homme de bien sans croire tout ce qu'il croit, et damne impitoyablement ceux qui ne pensent pas comme lui* » (2). Qui croit-on que Rousseau vise ici : les catholiques ou bien Calvin ? Ce ne peut être Calvin, car Rousseau, par ailleurs (3), en a dit trop de bien. Mais il n'en est pas moins vrai que Calvin damnait les gens lui aussi et, *pour permettre au diable d'anticiper sur son métier*, commençait par les brûler réellement.

(1) *Lettre à Voltaire*, précédemment citée.

(2) *Ibid.*

(3) V. note du *Contrat social*, édit. de 1762. Edit. Dreyfus-Brisac, p. 73, en note. — V. également la 2^e *Lettre de la Montagne*.

Par conséquent, Rousseau n'a visé ici que les catholiques. « *En effet, continue-t-il, les fidèles sont rarement d'humeur à laisser les réprouvés en paix dans ce monde, et un saint qui croit vivre avec des damnés anticipe volontiers sur le métier du diable* ». »

Voilà donc les catholiques excommuniés par la religion civile. Ajoutons qu'ils ne seront point les seuls dans ce cas. Ils représentent l'intolérance *positive* ; mais il y a aussi l'intolérance *néga-tive*. Ceux qui pratiquent ce genre d'intolérance sont ceux qui refuseraient de courber leur raison devant les dogmes qui leur seront imposés « *sans explications ni commentaires* ». Ce seront des rebelles au même chef ; qu'ils partagent donc le même sort. « *Quant aux incrédules intolérants qui voudraient forcer le peuple à ne rien croire, je ne les bannirais pas moins sévèrement que ceux qui le veulent forcer à croire tout ce qu'il leur plaît ; car on voit, au zèle de leurs décisions, à l'amertume de leurs satires, qu'il ne leur manque que d'être les maîtres pour persécuter tout aussi cruellement les croyants qu'ils sont eux-mêmes persécutés par les fanatiques. Où est l'homme paisible et doux qui trouve bon qu'on ne pense pas comme lui ? Cet homme ne se trouvera sûrement jamais parmi les dévots, et il est encore à trouver chez les philosophes* » (1).

Mais Rousseau a pressenti l'objection qui s'est présentée immédiatement à notre esprit : Que si je damne impitoyablement ceux qui ne pensent pas comme moi, ils n'en continueront pas moins de se bien porter. Je peux les mettre avec fureur en enfer ; cet enfer ne sera, quoi que je fasse, qu'un enfer idéal ; et je les laisserai couler peut-être des jours heureux en ce monde, tout comme si je les pendais en effigie en un recoin de mon cabinet, ils n'en éprouveraient nul malaise dans leur personne physique. Je serais un intolérant, je n'en doute pas, mais mon intolérance serait sans danger. Ferait-on pas mieux de traiter de tels intolérants en pur maniaques qu'ils seraient ? En quoi leur opinion, tant qu'elle reste une opinion, peut-elle faire le moindre mal à la société et à nos semblables ? Va-t-il donc falloir, pour l'Etat, s'occuper de tout ce qui se passe et s'agite dans la cervelle de tous les citoyens ?

(1) *Lettre à Voltaire*, déjà citée.

Voici comment Rousseau répond à cette objection : Evidemment, dit-il, nous n'aurions pas, au point de vue civil, à envisager l'intolérance, si elle demeurait toujours subjective ; ce serait alors une maladie mentale, une simple forme de la folie religieuse, incurable comme elle, dangereuse pour le malade seulement. Mais l'expérience nous apprend que l'intolérance *théologique* tend toujours à devenir et devient effectivement l'intolérance *civile*. Voici ce qui se passe : ne pouvant réellement damner les hérétiques et les infidèles, je m'efforcerai de leur faire de la vie un enfer, et, ce faisant, je croirai accomplir une œuvre pie. Puisque je possède la vérité, quoi de mieux que de la proclamer et de la faire triompher envers et contre tous ? Non seulement c'est un mérite pour moi, un noble sentiment, mais c'est plus encore, c'est un devoir. En me communiquant la vérité, Dieu m'ordonne de n'en point jouir seulement en égoïste ; il m'ordonne d'en faire profiter mes semblables et, si ceux-ci aveuglés me résistent, d'employer sans hésiter la violence à leur égard. En un mot, je suis un soldat de la vérité et je dois la faire triompher au besoin par les armes ; sinon je ne serais qu'un indifférent, ou un tiède, ou un sceptique, un paresseux ou un lâche. Or, je tiens à faire la preuve aux autres et à moi-même que je ne suis rien de tout cela. Dès lors, mon parti est pris, et la persécution commence. « *Ceux qui distinguent l'intolérance civile et l'intolérance théologique se trompent, à mon avis. Ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés ; les aimer serait haïr Dieu qui les punit ; il faut absolument qu'on les ramène ou qu'on les tourmente. Partout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil ; et sitôt qu'elle en a, le souverain n'est plus souverain même au temporel : dès lors les prêtres sont les vrais mattres ; les rois ne sont que leurs officiers* » (1), c'est-à-dire qu'ils ne sont plus que le bras séculier de l'Eglise.

Mais, en brossant ce tableau, Rousseau a dépassé le but, il pensait ne faire que le portrait de la religion ennemie, et voilà qu'en voulant peindre une *seule* religion d'Etat, il englobe sous ces couleurs *toutes* les religions d'Etat, à commencer bien évi-

(1) *Contrat social*, p. 236 et 237.

demment par la sienne ; car elles sont toutes solidaires, et il n'y a pas une critique qui, atteignant l'une, ne ricoche aussitôt sur toutes les autres. Et c'est la raison pour laquelle il faut les réprouver et les rejeter toutes. Du moins, c'est là notre conception moderne ; les idées de Rousseau sur ce point semblent avoir été à peu près entièrement abandonnées, sauf toutefois par les esprits sectaires, et il y en a malheureusement encore dans tous les partis.

Rousseau termine par ces paroles son chapitre de la Religion civile : « *Maintenant qu'il n'y a plus et qu'il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen. Mais quiconque ose dire : Hors de l'Eglise point de salut, doit être chassé de l'Etat, à moins que l'Etat ne soit l'Eglise, et que le prince ne soit le pontife. Un tel dogme n'est bon que dans un gouvernement théocratique ; dans tout autre il est pernicieux...* ».

Nous avons exposé aussi fidèlement que possible les idées de J.-J. Rousseau sur la question religieuse. Nous avons vu quelle est sa conception de la religion d'Etat, civile, laïque et obligatoire ; nous avons montré quels en sont les dogmes, ces dogmes que tous les citoyens doivent croire sous peine de bannissement, et pratiquer sous peine de mort. Cette sombre religion est l'aboutissement logique de cette autre conception chère à Rousseau : la souveraineté absolue du peuple. Elle se trouve, au dire de M. Faguet (1), parfaitement « *d'accord avec les principes généraux qu'il professe sur l'unité et l'indivisibilité de l'Etat et l'omnipotence de la Volonté populaire.* [Ces dogmes de la religion civile] sont, du reste, la simple codification du gouvernement de Calvin à Genève.

Nous pourrions ajouter que le genre de gouvernement instauré en France par Louis XIV et continué par Louis XV n'était pas pour donner à Rousseau des idées sensiblement différentes. La funeste et « *stupide révocation de l'Edit de Nantes* » doit garder une certaine responsabilité dans la filiation des idées religieuses de Rousseau. *Cuique suum.*

(1) *Op. cit.*, p. 189.

CHAPITRE IX

Ce qu'il subsiste de la Théorie de Rousseau.**La Séparation des Eglises et de l'Etat.**

Qu'est-ce qu'il reste à l'heure actuelle des théories politico-religieuses de Louis XIV et de Bossuet, d'une part, de l'école calviniste et de Rousseau, d'autre part ? autrement dit, que pense-t-on actuellement d'une religion d'Etat ? La réponse ne sera ni longue ni difficile. Jamais l'opinion publique et la doctrine n'ont semblé aussi éloignées de ces idées.

Cette conception nous apparaît maintenant comme tout à fait surannée et archaïque. Il n'en était pas de même à l'époque où Rousseau écrivait. Toute la société française étouffait, il est vrai, étant trop à l'étroit dans le cadre vermoulu mais encore rigide de la monarchie absolue. Mais, à la vérité, elle ne songeait pas à en sortir. Elle se contentait de désirer plus d'aise et plus d'air. On ne voulait plus ni du bon plaisir royal exercé par ses ministres, ni de l'intolérance religieuse, d'ailleurs, beaucoup plus nominale que réelle dans ce temps-là. On aspirait à des cessations d'abus, bien plus qu'à un véritable changement. De révolution il n'était encore question.

Le régime nouveau ne semblait donc possible que s'il ménageait les transitions, en respectant les idées reçues et les habitudes sociales. Ces habitudes avaient trop pris le pli imposé par le despotisme, pour pouvoir se plier d'un seul coup à l'usage de la liberté. La société d'alors était dans le même état d'esprit qu'un esclave qui manifesterait son goût de l'indépendance en songeant seulement à changer de maître, et à en prendre un plus tolérant et plus humain. Toujours l'humanité, pour se mettre en marche, n'a éprouvé de peine qu'à faire le premier pas.

La religion civile que proposait Rousseau parut donc tout d'abord aux esprits du XVIII^e siècle un changement acceptable, surtout parce que c'était un changement, quelque chose de nouveau dans un monde qui ne vivait, depuis si longtemps, que de choses anciennes.

Dès qu'ils le purent, des politiques prétendirent la faire passer du domaine de la spéculation dans celui des faits. Robespierre tout-puissant créa de toutes pièces sur ce modèle le culte de l'Etre suprême. Déjà la Constitution civile du Clergé, instituée sous Louis XVI par la Constituante, avait été un premier début dans la réalisation intégrale du programme de Rousseau. On sait que ces deux essais malheureux avortèrent lamentablement.

L'expérience avait été modeste, mais elle avait paru suffisamment concluante pour qu'on pût tenir désormais pour morte toute conception d'une religion d'Etat, quand Napoléon parut. Le premier Consul se souvint-il de ses lectures des œuvres de Rousseau ? Il est possible ; en tout cas, comme lui, il estima « *que jamais Etat ne fut fondé que la religion ne lui servît de base* » ; et il décida que la religion catholique, « *celle de l'immense majorité des Français* » serait le ciment dans lequel sa forte main assurerait le socle de sa dynastie sur le roc désormais inébranlable des institutions politiques. Il décida, du même coup, qu'il aurait dans sa main la religion, comme il avait l'empire, et il se flatta de réunir sous sa couronne « *les deux têtes de l'aigle et de tout ramener à l'unité publique sans laquelle jamais Etat ni gouvernement ne sera bien constitué* » (1). Pendant près de quinze ans il soumit, flatta, contint, pressa, opprima l'Eglise, suspendit ses évêques, peupla ses prisons de ses prêtres, enleva même et séquestra le Pape ; rien n'y fit ; le colosse tomba, et l'on peut dire qu'il entraîna presque la conception de la religion d'Etat dans sa chute. Le goût ni de l'élite intellectuelle, ni du public n'y était plus. Ce que désirait, ce que voulut tout le xix^e siècle, avec des alternatives et des retours divers de fortune, c'était la liberté. L'un de ces retours, d'ailleurs passagers, se produisit, comme bien on s'y attend, sous la Restauration. La Charte de 1814 déclarait « la religion catholique, apostolique et romaine... religion d'Etat ». — « *La Restauration*, observe M. Duguit (2), *violait [donec] le principe de la liberté religieuse de la même manière que la Convention et le Directoire voulant établir une religion officielle, culte de la Raison, de l'Etre suprême, ou culte décadaire* ». D'après la Charte de 1830, la religion catholique cesse

(1) Hobbes, *De Cive*.

(2) *Op. cit.*, p. 599.

d'être la religion de l'Etat; elle est déclarée seulement « *la religion professée par la majorité des Français* ».

Sans parler des libres-penseurs et des indifférents si nombreux à cette époque, certains catholiques et non des moins éminents, tels, par exemple, que M. de Tocqueville, rêvaient déjà de rendre leur liberté respective à l'Etat et à l'Eglise. « *Pour ranimer la foi, M. de Tocqueville voulait séparer l'Eglise de l'Etat et affranchir la religion d'un patronage qu'il regardait comme aussi fatal pour le protecteur que pour le protégé. Il croyait grandir la religion en la retirant de la politique; il espérait réconcilier ainsi l'Eglise avec l'égalité qu'elle aime dans le temple, et avec la liberté qu'elle maudit un peu partout, tandis qu'en imitant l'exemple de l'Amérique, il lui serait facile de s'en faire un appui* » (1). Dès lors, l'idéal de certains catholiques fut donc la formule : *l'Eglise libre dans l'Etat libre*.

Cette séparation, rêvée et désirée plus d'un demi-siècle auparavant par de grands esprits, la troisième République devait l'accomplir. Il ne rentre point dans notre sujet d'apprécier cet acte unilatéral, ni au point de vue de la légalité internationale, ni même au point de vue de l'opportunité. Nous le considérons purement et simplement comme un fait, et nous relevons dans ce fait la preuve la plus éclatante de l'abandon total et définitif, par les gouvernants et par l'opinion publique, de la théorie de Rousseau relative à la religion d'Etat.

Avec infiniment de raison les catholiques y ont vu un formidable assaut livré à l'Eglise, et le Garde des Sceaux, dont on connaît la part qu'il a prise à l'élaboration de la loi de Séparation de 1905, a reconnu lui-même la justesse de cette appréciation dans un discours récent, qu'il a prononcé devant le Sénat; mais en même temps il a donné la raison qui, à son sens justifiait cette attaque : « *L'Eglise, disait-il, oh ! certes nous l'avons combattue, c'est possible, quand elle n'a pas été seulement ce qu'elle aurait dû être et rester, l'expression des croyances religieuses, et lorsqu'elle a été un instrument de lutte politique contre des institutions que ce pays s'est données librement et qu'il entend maintenir* » (2). Il est vrai d'ajouter que le *Journal officiel* men-

(1) Edouard Laboulaye, *op. cit.*, p. 166 et 167.

(2) *Journal Officiel*, 2 avril 1908. Sénat. Séance du 1^{er} avril 1908.

tionne, en même temps que ces paroles, les protestations répétées de l'opposition. L'explication donnée par le Ministre est repoussée par une partie de la haute Assemblée.

Quoi qu'il en soit, il ressort nettement de ce discours et de tous ceux qui ont été prononcés à l'occasion de la Séparation des Eglises et de l'Etat, que jamais, à aucun moment, la théorie de Rousseau n'a exercé d'influence sur les débats, en ce sens du moins qu'à aucun moment il n'y a été question d'une religion civile quelconque, destinée à remplacer soit la religion catholique, soit les autres confessions. Tout ce que nous avons eu, c'est une déclaration hautement spiritualiste du Président du Conseil des ministres d'alors, M. Combes. D'ailleurs, cette manifestation inattendue du chef du gouvernement embarrassa beaucoup plus qu'elle n'encouragea la majorité; et le gouvernement lui-même tint à préciser que la loi qu'il proposait était une loi de liberté, sans aucune arrière-pensée, et que, dans son esprit, elle devait favoriser les catholiques au même titre que les libres-penseurs. « *Le rapporteur, les ministres et les orateurs qui ont défendu ce projet de loi*, dit M. Duguit (1), *ont affirmé que la loi était libérale... M. Briand écrivait dans son rapport :* « non seulement la République ne saurait opprimer les consciences ou gêner dans ses formes multiples l'expression extérieure des sentiments religieux, mais encore... elle entend respecter et faire respecter la liberté de conscience et la liberté des cultes ».

Evidemment les adversaires de la loi n'ont pas accepté cette thèse. « *Les orateurs du parti catholique ont dit et répété au parlement et au dehors que la loi de séparation n'était pas une loi de liberté, qu'elle n'en avait que l'apparence et qu'au fond, elle n'avait d'autre but que d'arriver à la suppression du culte catholique* » (2). Mais, nous le répétons, jamais ni nulle part dans ces longs débats, on n'a vu poindre l'idée d'une religion d'Etat. L'opinion publique et les gouvernants actuels sont trop pénétrés de la conception toute moderne de l'Etat laïque pour songer à le remplacer par un Etat théocratique, comme l'eût été celui de Rousseau avec les dogmes impératifs de sa Religion

(1) *Op. cit.*

(2) *Ibid.*, p. 605.

civile. La théorie de Rousseau, relative à la Religion civile, ne peut plus apparaître aujourd'hui aux esprits positifs que comme un anachronisme.

DEUXIÈME PARTIE

POLITIQUE EXTÉRIEURE

LIVRE PREMIER

Le droit de la guerre

CHAPITRE PREMIER

Considérations générales

Qu'il se trouve dans le « *Contrat social* », c'est-à-dire dans un traité qui s'occupe des principes appelés à régir la société civile, quelques lignes sur le droit de la guerre, il n'y a rien là pour surprendre un lecteur avisé. Le droit de guerre effectivement affecte les rapports de l'Etat et des citoyens, par sa face interne, s'il est permis de s'exprimer ainsi. L'Etat décide la guerre, la soutient ou la poursuit, et les citoyens, en tant que soldats, sont les instruments que l'Etat emploie dans ce but. Il y a donc un point par où le droit de guerre rentre dans le droit constitutionnel ou dans le droit public interne de chaque pays. A ce titre il n'est que l'un des points de vue du droit de commandement et de sauvegarde, beaucoup plus général, qu'a l'Etat, et aussi de l'obligation où les citoyens sont placés de lui obéir pour le salut commun. On sait d'ailleurs que cette obligation peut aller pour eux jusqu'au sacrifice de la vie, et l'on conçoit aisément pourquoi Rousseau a traité très brièvement du reste ce sujet dans le chapitre intitulé : « *Du droit de vie et de mort* ». C'est en effet cette redoutable prérogative qu'a l'Etat, et le début de ce chapitre ne surprendra personne : « *On demande (1) comment les particuliers, n'ayant point droit de disposer de leur propre vie,*

(1) V. Locke, *Gouvernement civil*, ch. IX.

peuvent transmettre au souverain ce même droit qu'ils n'ont pas ». Mais, réplique Rousseau, « *cette question ne paraît difficile que parce qu'elle est mal posée. Tout homme a le droit de risquer sa propre vie pour la conserver* » ; autrement dit le droit de légitime défense des particuliers ne saurait faire aucun doute. Or, il arrive que chaque citoyen transmet l'exercice de ce droit à l'Etat dont il fait partie, en échange de la sécurité que celui-ci lui donne. C'est en ce sens et en ce sens uniquement que « *sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'Etat* » (1). Vouloir comprendre différemment ces quelques mots serait méconnaître totalement la pensée pourtant fort claire de Rousseau. Ces deux lignes sont incorporées dans une phrase, qui elle-même se trouve être reliée à un raisonnement d'autant plus serré qu'il est condensé en moins de termes. Il faut les lire à leur place, attendu que rien ne nous autorise à les en détacher et à en faire des transpositions arbitraires.

Que signifie du reste ce membre de phrase, qui ne soit rigoureusement vrai sous tous les régimes politiques, depuis les plus autoritaires jusqu'aux plus libéraux ? Il signifie simplement que, lorsqu'un Etat déclare ou accepte la guerre, il fait par cela même individuellement et en bloc bon marché de la vie de tous ses citoyens. A chacun, comme à tous, il dit : « *Il faut que tu meures* » (2). Car incorporer des citoyens dans l'armée, et conduire cette armée sur les champs de bataille, n'est-ce pas traduire cette injonction dans les faits ? « *Ils n'en mouraient pas tous* », effectivement ; mais à qui n'en est-ce pas la faute, et à qui en est la grâce ? C'est sur ce point infime seulement que les esprits retors et de mauvaise foi, n'était la crainte salutaire du ridicule, pourraient peut-être chercher noise à Rousseau. La vie que l'on rapporte du champ de bataille, quand on l'y a sauve, n'est en effet pas même un don précédemment conditionnel de l'Etat. Elle est bien plutôt le don du hasard des batailles. L'Etat, lui, demande aux citoyens le sacrifice préalable de leur vie sans condition et sans rémission de son fait. Il leur laisse seulement entrevoir un hasard favorable, une seule chance de salut où lui-

(1) *Contrat social*, p. 61.

(2) *Ibid.*, p. 61.

même n'est pour rien. il a besoin des vies et il les demande sans s'inquiéter des suites. En tout cas l'expression de Rousseau, si originale et si vive, exprime une vérité banale à force d'être facilement vérifiable. Il semble qu'elle ne devrait seulement pas être discutée.

Une seconde objection, autrement sérieuse, est la suivante : En basant le droit de guerre sur le droit de légitime défense, l'auteur justifie bien la guerre défensive, — soit que l'attaque ait été consommée, soit qu'elle paraisse imminente, — mais il laisse la guerre offensive, la guerre de conquête, totalement en dehors de sa justification. Hâtons-nous de reconnaître le bien fondé de cette observation. Dans la doctrine de Rousseau la guerre de conquête ne se justifie jamais, et elle est toujours un acte injuste et condamnable ; elle est plus encore, elle est un crime.

Il semblerait que l'auteur ait, en ces quelques lignes, suffisamment traité du droit de guerre, et qu'il ait épuisé le sujet, en tant du moins qu'il touche aux matières qu'il s'était proposé d'étudier dans le « *Contrat social* ». En effet, tout le côté international de la guerre, qui est de beaucoup le plus considérable, paraît à première vue dépasser le cadre qu'il s'était tracé.

Et pourtant on trouve dans le « *Contrat social* » un chapitre bref mais substantiel, où Rousseau a marqué le sujet de l'empreinte ineffaçable de son génie. Nous devons l'en féliciter et nous en réjouir, car on peut avancer, sans crainte d'être démenti, que de ces courtes pages il est sorti pour jamais un esprit de justice et d'humanité qui, rayonnant dans l'avenir, est parvenu, il est vrai seulement de nos jours, à tempérer et à adoucir les pratiques et les horreurs tant de fois millénaires de la guerre.

Du reste, le morceau n'est pas un hors-d'œuvre ; il se rattache intimement à la matière de l'ouvrage ; voici comment : étudiant quel peut bien être le fondement légitime de la société, Rousseau, afin de prouver que ce fondement se trouve dans une convention initiale, écarte une à une toutes les autres hypothèses qui se présentent tour à tour à l'esprit. Parmi ces hypothèses, une opinion, qui a pour elle des autorités considérables, entend faire dériver de la force et de l'esclavage l'établissement primitif des sociétés. Rousseau entreprend de démontrer l'inanité de l'hypothèse, et, prouvant que la force ne saurait rien fonder de légitime là où il n'y a pas de droit, ce qui est le cas de l'esclavage,

il démontre ensuite que l'esclavage même ne saurait légitimement découler du droit de la guerre. Et aussitôt, afin d'atteindre le fond du droit, il se met à examiner la guerre dans sa cause, dans sa nature, dans ses effets, dans sa légitimité. C'est ainsi qu'il est insensiblement amené à proclamer son grand principe, à savoir que la guerre *n'étant qu'une relation d'Etat à Etat, et non pas d'Etat à particuliers*, il en ressort que le vainqueur n'a pas le droit de réduire les vaincus en esclavage.

Nous allons examiner rapidement les idées de Rousseau sur ce point, et nous noterons en passant l'influence considérable qu'elles ont eue sur notre conception moderne de la guerre.

Autrement dit, et pour préciser davantage, nous rechercherons qu'elle était la conception juridique qu'on avait de la guerre, avant Rousseau ; comment on la pratiquait. Nous étudierons ensuite le principe nouveau proclamé par Rousseau ; nous nous efforcerons d'en saisir le sens exact, la portée et les conséquences. Ceci fait, nous jetterons un rapide coup d'œil sur la théorie et la pratique de la guerre à notre époque, ce qui nous permettra de noter ce que cette pratique et cette théorie doivent à Rousseau.

CHAPITRE II

De la guerre dans l'antiquité et au moyen âge

D'une façon générale on peut dire que dans l'antiquité la guerre présente le caractère de l'extermination. Les histoires sont remplies par le récit de ses dévastations et des scènes de carnage. Partout on retrouve la férocité de l'instinct déchaîné qui, au milieu des ruines accumulées, fait rétrograder l'homme bien par-delà les limites de la barbarie, jusqu'en une sorte d'animalité primitive. Aucun combat pour la subsistance entre des fauves ne dépasse en horreur la cruauté à la fois brutale et savante avec laquelle on fait alors marché des vies. La lutte est sans merci, et l'homme s'y donne tout entier ; sa haine contre l'ennemi est faite des plus puissantes passions de son être, por-

tées au paroxysme, savoir l'instinct de la conservation, l'intérêt matériel et le fanatisme. La loi du talion est le monstre triomphant. L'homme tue parce que les siens ont été tués ; il tue pour n'être point tué lui-même ; il tue pour tuer, il tue sans se lasser jamais. La guerre devient un plaisir, le plus capiteux et, croit-il, le plus noble de tous ; il se repaît du meurtre des ennemis dans le combat, et la joie furibonde qu'il éprouve à tuer et à meurtrir autour de lui est une sensation profonde et infiniment complexe où vibrent toutes ses puissances : plaisir de détruire, exaltation de sa force dans le danger, domination suprême sur le vaincu, vengeance des défis passés et des anciens outrages, désir forcené du butin et de l'orgie prochaine, et par-dessus tout, conviction fanatisée qu'il est le soldat de la divinité et qu'il exécute l'ordre de ses dieux. Voilà ce qu'était le guerrier antique.

Ajoutons qu'il n'ignorait point que, s'il ne triomphait pas, l'ennemi passant sur son corps irait détruire là-bas dans sa patrie la hutte ou la maison paternelle, et qu'il ferait au seuil de l'enclos dévasté une horrible boucherie des êtres chers. Aussi, c'étaient ses dieux lares, les dieux amis de son foyer, c'étaient de même les dieux protecteurs de la cité qui dans le fracas de la bataille sifflaient à ses oreilles bourdonnantes leurs imprécations et leurs prières. Une fureur religieuse dès le premier choc s'emparait de lui, et il entrait dans la mêlée comme l'instrument frémissant de la Fatalité.

Les Livres saints eux-mêmes ne font point exception ; ils proclament Jéhovah *le Dieu des armées*, et c'est Lui qui ordonne à son peuple le sac des villes et l'anéantissement des Philistins. Chez le peuple hébreu la guerre prend nettement le caractère théocratique : la lutte est moins entre des hommes qu'entre le vrai Dieu et les idoles, entre Jéhovah et Baal. Le peuple juif est un de ces fléaux qui brisent et broient tout sur leur passage, et que la Providence fait s'abattre tantôt ici et tantôt là, pour châtier des crimes ou punir des péchés. La guerre, dans la conception hébraïque, tient donc lieu de la peste ou de la famine ; elle ravage les populations sans épargner les habitants inoffensifs, tels que les femmes, et les êtres innocents, tels que les enfants. Comme le feu du ciel, elle détruit les villes et retourne les champs ; elle est un fléau de Dieu.

Les premiers de tous, les Grecs introduisirent quelques règles

d'humanité dans la pratique jusqu'alors sauvage de la guerre. L'honneur en revient principalement au tribunal des Amphyc-tions. L'institution et la jurisprudence de ce tribunal furent un immense progrès ; mais il ne faut pas oublier que sa juridiction ne s'étendait que sur les peuples de la Grèce. Les autres peuples continuèrent à être traités sans merci, comme des barbares, c'est-à-dire qu'avec eux la guerre demeura ce qu'elle avait été dès l'origine : *adversus hostem æterna auctoritas*, disaient les Romains, après les Grecs.

Le droit romain considéra la guerre sans aucune idée humanitaire ; il ne l'envisagea que par le côté qui intéressait Rome. Par suite de son besoin de précision et de régularité, il y introduisit seulement un certain formalisme qui par contre-coup eut une influence sur les relations internationales. C'est ainsi qu'il ordonna de respecter le serment qu'on avait prêté à l'ennemi, et de déclarer la guerre dans de certaines formes. Il n'y avait en ceci, du reste, qu'un intérêt purement romain ; il fallait, en effet, qu'il y eût *bellum justum* pour que la guerre produisit certaines conséquences juridiques, par exemple la réduction en esclavage des captifs et des prisonniers. Ce fut tout, et les guerres des Romains restèrent *d'une cruauté ou d'une mauvaise foi insigne quand leur intérêt ne leur inspirait pas de ménager l'ennemi* » (1).

Il n'y a rien à dire, à notre point de vue, sur les invasions des barbares qui causèrent la chute de l'Empire romain. Il n'y a pas place à l'humanité dans une dévastation comparable à celle de torrents qui auraient rompu leurs digues. Toute l'époque qui suivit demeura, eu égard au droit de la guerre, dans le chaos. La force seule, pendant plusieurs siècles, régna en maîtresse incontestée. La bestialité la plus sanglante trôna et fut honorée comme une vertu au milieu d'une humanité vraiment amorphe. Ce fut alors le triomphe des guerres privées. On y recourait pour le moindre affront, pour la moindre convoitise, pour la moindre fantaisie. L'humanité semblait avoir rétrogradé bien par delà l'âge de la pierre.

L'Eglise s'efforça la première de ramener quelques notions humaines dans cette barbarie, et son effort fut si grand et si

(1) Despagne, *Droit international public*, p. 615.

noble qu'elle arrache cet aveu à l'un de ses plus puissants adversaires : « *Nous devons au christianisme, dit Montesquieu, et dans le gouvernement un certain droit politique, et dans la guerre un certain droit des gens, que la nature humaine ne saurait assez reconnaître* » (1). Tout le monde, en effet, a présent à la mémoire le souvenir de ces deux institutions célèbres, savoir *la Paix de Dieu* et *la Trêve de Dieu* (2). A dire vrai, ce n'était qu'une ébauche, mais, pour l'époque, cette ébauche était un résultat merveilleux. La Renaissance et les deux premiers siècles des temps modernes auront plus tard lieu de regretter, au point de vue humanitaire, que ces deux grandes institutions n'aient point subsisté jusqu'à eux.

On sait que « *la paix de Dieu consistait à soustraire en tout temps aux ravages des guerres privées certaines personnes et certains objets, qui étaient déclarés en quelque sorte toujours neutres et inviolables. C'étaient, pour les personnes : les clercs, les agriculteurs, les voyageurs, les marchands, les femmes et les hommes qui les accompagnaient sans armes ; — pour les choses : les biens des clercs et des moines, les animaux de labour et les moulins* » (3). Qu'on le remarque, ces prescriptions de l'Eglise au XI^e siècle portent déjà en germe la formule avec laquelle, sept cents ans plus tard, Rousseau reformera tout le droit et jusqu'à la pratique de la guerre.

La Chevalerie contribua de son côté à recréer au sein de cette société barbare les sentiments oubliés de l'honneur et du respect dû par les hommes de guerre à la femme. Enfin, des institutions d'initiative royale, telles que les *Trêves-du-Roi*, la *Quarantaine-le-Roi*, l'*Asseurement*, arrivèrent peu à peu à déraciner la coutume anarchique des guerres privées qui, étant la négation même du droit, furent le véritable fléau du moyen âge.

(1) *Esprit des lois*, L. XXIV, ch. III.

(2) Edictées comme *loi générale* par le Concile œcuménique de Clermont, en 1096. V. également les deuxième et troisième Conciles de Latran, en 1139 et 1179.

(3) Esmein, *Histoire du droit français*, p. 248 et 249.

CHAPITRE III

Théorie de Grotius sur le droit de la guerre

Les guerres privées ayant heureusement disparu, restaient les guerres publiques, celles-ci réellement internationales. C'est donc sur elles que se portèrent l'attention et les efforts des canonistes et des théologiens du xvi^e siècle. Il y eut parmi eux des noms qui sont restés glorieux : Suarez, Victoria, Dominicus Soto, qui, les premiers « *se préoccupèrent d'atténuer les maux de la guerre et d'introduire quelques règles de bonne foi et de justice là où n'avait jusqu'alors régné que la force brutale* » (1). S'ils ne créèrent pas la science du droit des gens, qui était encore à naître, ils en préparèrent les assises et en tracèrent les premiers linéaments. L'œuvre des vrais créateurs, c'est-à-dire des écrivains du siècle suivant, s'inspira profondément de leurs écrits, et ils méritèrent, avec Balthazar de Ayala et Gentilis, le surnom honorable de Prégrotiens, ou de précurseurs de Grotius.

C'est en effet Grotius qui est le vrai créateur du droit des gens. Frappé d'horreur par les atrocités de la guerre de Trente ans, dont il eut, pour ainsi parler, le tableau sous les yeux, il fut amené à se demander si ces atrocités étaient légitimes. La guerre, étant une relation entre des hommes ou des groupes d'hommes, devait, comme toutes les relations humaines, être régie par le droit. Quel était ce droit spécial ? C'est à cette étude pour ainsi dire nouvelle qu'il consacra son génie. Son livre qu'il intitula : *De jure belli ac pacis libri tres, in quibus naturæ et gentium item juris publici præcipua explicantur*, est le premier monument qui ait été élevé à ce que nous appelons aujourd'hui le droit international public. Ce livre eut un retentissement immense, et il a été dans notre science ce que la somme de saint Thomas fut pour la théologie.

Le grand mérite de Grotius fut de faire du droit des gens une science autonome, désormais indépendante de la théologie et de la morale, une science ayant ses principes propres, son

(1) Lassudrie-Duchêne : *J.-J. Rousseau et le droit des gens*, p. 16.

objet déterminé et sa méthode. S'il n'a pas, et bien loin de là, résolu tous les problèmes de cette vaste science, il les a embrassés tous, de telle sorte qu'il n'est pas un publiciste moderne qui n'ait à se référer à son œuvre, lorsqu'il se trouve avoir à traiter d'une question quelconque de droit international.

Quelle est pour Grotius la base du droit des gens? C'est le droit naturel. Et qu'est-ce que le droit naturel? C'est un ensemble de principes ou de lois éternelles qui régissent l'homme aussi bien que les sociétés. Immutabilité et universalité, tel est donc l'essence du droit naturel.

Ce droit, possédant tous les caractères de l'évidence, s'impose à notre raison par l'intermédiaire de notre conscience; et notre conscience a le sentiment qu'il est obligatoire au même titre que le sont les règles de la morale. Aussi l'appelle-t-il droit naturel, ou droit interne, parce que c'est la conscience qui nous le révèle. Dès lors, il est inutile de souder le droit des gens à la théologie, comme on l'a fait jusqu'ici. Ce n'est pas, d'ailleurs, que Grotius ne soit un déiste. Mais il estime que, sans remonter si haut et risquer de donner des armes aux négateurs de la divinité, la raison universelle, la raison humaine suffit et peut fournir à la nouvelle science une base inattaquable. *Le droit naturel est tellement immuable qu'il ne peut même être changé par Dieu.* Voilà sa conviction (1).

Dieu a fait de l'homme un animal sociable. Tant que celui-ci vit sans lois positives, dans un état de nature hypothétique, c'est l'instinct de sociabilité, reflet du droit naturel, qui est son guide unique dans ses rapports avec ses semblables, absolument comme l'instinct chez l'animal est éternellement l'action même d'une loi providentielle qui agit dans cet être, selon le milieu et le moment, d'après sa vérité propre et immuable. L'animal obéit à l'instinct comme une machine; mais parce que l'homme a une conscience et est un être perfectible, l'homme arrive à déchiffrer en soi-même les caractères infaillibles qu'y imprime le droit naturel; et par là il édifie une science qui lui apprend à se conduire légitimement envers les autres hommes, et à régler semblablement les relations des sociétés entre elles. Ce dernier point est important;

(1) *De Jure Belli*, trad. Pradier-Fodéré, l. I, ch. V, et *Prolégomènes*, p. 38, et l. I, p. 76.

car, de même que les hommes dans l'état de nature se sont estimés tous égaux et tous indépendants les uns des autres, de même les diverses nations étant encore dans l'état de nature les unes par rapport aux autres, il s'ensuit également qu'elles se proclament à leur tour égales entre elles et indépendantes respectivement les unes des autres ; par conséquent c'est le droit naturel qui doit régir leurs rapports.

Telle est donc la base du droit des gens, savoir le droit interne, révélé par la conscience comme droit naturel, immuable, universel, obligatoire, évident. A côté, ou plutôt postérieurement et subsidiairement à lui, il y a un droit externe, ou droit volontaire. C'est un droit positif, en ce sens qu'il nous est révélé par l'étude des traités, des accords et des coutumes entre nations. Il n'est donc pas immuable, puisque la volonté des nations contractantes peut le changer ; il n'est pas universel, puisqu'un certain nombre seulement le pratiquent ; il n'est pas obligatoire, attendu qu'il est au contraire purement volontaire ; enfin il n'est pas évident, car beaucoup de peuples l'ignorent. Le droit externe n'est pas une base du droit des gens ; il ne lui est qu'un apport précieux, mais essentiellement contingent et variable.

Telle est en résumé la théorie de Grotius. Ses disciples suivirent trois voies différentes et créèrent de la sorte trois écoles. Les uns, Hobbes et Pufendorf, par exemple, furent amenés à nier l'existence du droit positif pour la raison qu'il n'est pas obligatoire, qu'il n'a pas été promulgué et qu'il manque totalement de sanction. La science du droit des gens doit donc, à leur sens, se borner à déduire des principes du droit naturel les règles qui seront applicables aux rapports des nations. Cette école, continuée par Thomasius et plus tard par le Genevois Burlamaqui, acquit une grande influence au XVIII^e siècle, particulièrement en Allemagne. C'est l'école philosophique.

Par contre, d'autres disciples de Grotius adoptèrent la thèse entièrement opposée ; déniaient au droit naturel tout caractère d'obligation, ils n'admirent que le droit des gens volontaire ou positif, que révèle l'étude des usages, des conventions, des traités. Il n'a, du reste, pas de règles absolument générales, car il doit céder le pas aux législations particulières des nations, quand leurs prescriptions respectives ne s'accordent pas. Cette école s'appelle l'Ecole réaliste. D'influence assez faible avec

Samuel Rachel, Textor et Bynkershoeck, ce n'est qu'à partir de Mably qu'elle acquiert une large place dans le droit international.

Enfin, les fidèles de Grotius, ou Grotiens, dont les principaux sont Zouch, Leibniz, Wolf et Vattel, maintinrent la division du Maître, la distinction des deux droits, l'un interne et l'autre externe. Avec Wolf et Vattel, c'est cette école qui au ^{xviii}^e siècle prit l'influence prépondérante.

La principale originalité de Wolf est sa conception d'une grande société civile des nations, à laquelle celles-ci sont forcées de consentir ensuite d'une obligation naturelle, en sorte que cette société paraît contractée en vertu d'une quasi-convention. C'est ce pacte qui pour Wolf est l'origine du droit volontaire, contrairement à ce que Grotius en avait pensé. Aucune nation ne peut donc méconnaître les obligations qui découlent de ce pacte. Elles peuvent par la suite créer entre elles d'autres obligations positives soit par des traités formels (*jus gentium pactitium*), soit par de simples usages librement consentis (*jus gentium consuetudinarium*).

C'est Vattel surtout qui par son célèbre ouvrage *Le Droit des Gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, vulgarisa au ^{xviii}^e siècle les idées de Wolf, et, malgré quelques modifications superficielles, leur assura leur prépondérance incontestable.

CHAPITRE IV

Des principes de la diplomatie vers la même époque.

Cette éclosion du Droit international, dont nous venons de voir la naissance au ^{xvii}^e siècle, aurait dû, semble-t-il, avoir une rapide et bienfaisante influence tant sur la pratique que sur les causes mêmes de la guerre. La connaissance du droit, la philosophie, la haute culture appliquées pour la première fois aux relations internationales, auraient dû non seulement ramener un peu d'humanité sur les champs de bataille, mais aussi dissiper bien des malentendus, faire disparaître bien des motifs de conflit

entre les nations. Une expérience récente, puisqu'elle remonte seulement aux premières années de ce siècle, nous a fait toucher du doigt la puissance qu'une diplomatie avisée et prudente, fortement appuyée sur des principes juridiques reconnus de tous, peut exercer en faveur du maintien de la paix européenne. Nous faisons ici allusion aux deux affaires, si menaçantes un moment, de Hull et du Maroc. Le tribunal arbitral de Paris et la Conférence d'Algésiras ont aplani juridiquement des difficultés internationales qui auraient certainement déchaîné la guerre, avant le progrès des idées qui nous occupent (1).

Malheureusement, l'histoire nous montre qu'aux ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles, bien loin de faire servir à la cause de l'humanité et de la paix cet immense essor commercial, par conséquent pacifique, qui suivit la découverte de l'Amérique, et aussi comme dit M. Lavissee, ce courant d'humanisme que la Renaissance avait fait circuler en Europe comme « *un esprit commun, international par définition* », la diplomatie européenne prit une voie radicalement opposée, et, sans vouloir écouter la leçon des temps nouveaux qui se préparaient sous l'influence de ce double mouvement, elle préféra se replonger dans les plus déplorables errements du passé. Elle se fit une conception absolument inique de la politique, et ce fut celle à laquelle Machiavel a laissé son nom. Il n'y a, au point de vue du droit, certainement pas de plus sombre époque dans notre histoire. Le roi est tout ; il peut tout ; il n'a de compte à rendre à personne, attendu qu'il tient son pouvoir de Dieu seul, ce qui recule sa responsabilité jusque dans l'autre monde. En attendant, il est le maître suprême dans celui-ci, où ses sujets vivent, peinent, souffrent et meurent, n'ayant que le devoir d'obéir à ses fantaisies au même titre qu'à la loi, sans garder seulement le droit de se plaindre et d'espérer un changement ici-bas.

Armée d'une aussi terrible puissance, la politique des rois n'a qu'un seul but : la conquête, un seul mobile : la raison d'Etat. C'est dire que dans cette politique il n'y a plus de place pour le droit. « *Il n'y a pas de droit que tout le monde connaisse et respecte*, écrit M. Sorel, *mais il y a des droits que chacun est*

(1) La Convention franco-allemande relative encore au Maroc, signée le 9 février 1909, est une nouvelle confirmation de la justesse des idées que nous avançons.

toujours prêt à revendiquer » (1). Le droit public de cette époque est pour Montesquieu « *une science qui apprend aux princes jusqu'à quel point ils peuvent violer la justice sans nuire à leurs véritables intérêts* » (2).

Sous le vernis superficiel d'une civilisation brillante, c'est le règne incontesté de la force, d'une force amplifiée, augmentée, décuplée jusqu'à être un monstre ; c'est la force aveugle de vingt millions d'hommes qui ne pensent et ne veulent plus que par le cerveau d'un seul, et qui n'ont plus de pitié que par le cœur d'un seul. Aussi comprend-on la mélancolie profonde de cette *Pensée* de Pascal : « *Quand il est question de juger si on doit faire la guerre et tuer tant d'hommes, c'est un homme seul qui en juge, et encore intéressé* ».

Et celui-là même qui juge et qui commande seul est tellement surélevé au-dessus de la réalité, que rien de ce qui s'y ressent, ou de ce qui y souffre, ou de ce qui s'y exaspère ne peut parvenir jusqu'à lui. L'Etat, c'est lui ; ce sont ses passions, son ambition, son plaisir, sa gloire. Le peuple est tout au plus, pour le meilleur prince, un corps dont il est soi-même l'âme. Ceci, qu'est-ce donc, que la pléthore du corps politique dont l'effet est de congestionner le cerveau et d'engourdir la sensibilité ? Aussi, voilà sans contrepoids l'orgueil, la vanité et l'ambition d'un seul homme qui, « *foulant une poussière d'hommes* », s'élève dans le royaume terrestre seul face à face avec Dieu qui règne d'une façon invisible et en apparence indifférente dans le ciel. Est-ce que cet homme ne semble pas lui-même un Dieu ?

On conçoit aisément ce que, dans un tel système, doivent être et la diplomatie et la guerre. C'est Alberoni, un contemporain, qui a trouvé le mot juste, quand il nous dit qu'on coupe, qu'on taillade, qu'on rogne les royaumes « *comme s'ils étaient des fromages de Hollande* » (3). Les rois ou les princes dépossédés courent l'Europe en un chassé-croisé de carnaval, tous en quête de nouvelles couronnes, à la place de celles qu'ils ont perdues (4). Jamais pire mépris de la vie des hommes et des droits inhérents à l'humanité ne fut professé, si ce n'est peut-être par les bar-

(1) *Essai d'histoire et de critique.*, I. p. 36.

(2) *Lettres persanes*, XCVI.

(3) V. dans *l'Histoire des Français*, par Sismondi, t. XXVII, p. 324.

(4) V. Voltaire, *Candide*, ch. XXVI, et le *Carnaval des rois détrônés à Venise*.

bares. Mais si le jeu est le même, il est parfaitement raisonné, mille fois plus subtil et plus fin chez ces chrétiens. Rien n'approche, par ailleurs, du scepticisme hypocrite des diplomates et des politiques, ni de la férocité vraiment diabolique des grands aventuriers militaires. Il faut lire l'histoire de ce temps-là pour se rendre compte que la vérité toute nue n'est pourtant pas un pamphlet. Schoell (1) appelle cette politique « *celle de la spoliation* ». D'Argenson, qui devait plus tard devenir ministre des Affaires étrangères, écrit en 1739 (2) : « *Tout est conduit au hasard, sans système et sans principes* », et, plus loin, cette phrase lapidaire : « *Les sentiments des princes sont à l'enchère de leurs intérêts* » (3). C'est encore M. Sorel qui n'hésite pas à écrire au sujet de la guerre de la Succession d'Autriche : « *Jamais la raison d'Etat n'avait été opposée avec autant d'impudence aux lois les plus élémentaires de l'honneur et de la justice* » (4). Et de même : « *Le partage de la Pologne ne constituait point par lui-même une innovation dans les rapports des Etats tels qu'on les comprenait au XVIII^e siècle ; dans les chancelleries, il fut considéré comme un acte parfaitement juridique* » (5).

Les négociations diplomatiques, dit d'Argenson (6) qui devait s'y connaître, puisqu'il a été ministre des Affaires étrangères, sont « *une querelle continuelle entre gens sans mœurs, hardis à prendre et continuellement avides* ». Le tableau, pris sur le vif, n'est guère séduisant : « *Donner une maîtresse au roi, un amant à la reine, à l'impératrice, voire à la princesse royale, femme de l'héritier présomptif, est un des artifices préférés de la diplomatie* ». Nous avons, à la date de 1674, une lettre de Louvois qui mande au comte d'Estrades, au sujet d'un plénipotentiaire que l'Empereur d'Allemagne envoyait au Congrès de Cologne, « *qu'il serait d'un grand avantage de pouvoir le prendre et que même il n'y aurait pas grand inconvénient de le tuer* » (7). Tout ceci explique que Bielfeld puisse rapporter

(1) *Histoire des Etats européens*, t. XXXVII, p. 27 et s.

(2) *Journal et Mémoires*, t. II, p. 101 et 103.

(3) *Ibid.*, t. IV, p. 245.

(4) *Op. cit.*, I, p. 26.

(5) *La Question d'Orient au XVIII^e siècle*, p. 302.

(6) *Op. cit.*, t. IV, p. 326.

(7) Cité par M. Lassudrie-Duchêne, *op. cit.*, p. 44, en note.

que dans le peuple on définissait la politique : « *le pernicieux talent de jouer et de tromper les hommes* », et que dans les salons on l'appelait « *l'art de coudre la peau du renard avec la peau du lion, quand cette dernière est trop courte* ».

Il est trop certain que de telles pratiques et de tels principes devaient amener infailliblement la faillite prochaine de la théorie surannée et vraiment outrecuidante de la souveraineté absolue de droit divin. Mais ils préparèrent aussi l'avènement et le triomphe prodigieux des philosophes ; et il faudra peut-être des siècles d'agitations et d'épreuves à la société avant qu'elle retrouve la tranquillité et la sagesse dans le juste milieu qu'elle a perdu entre les deux systèmes et les deux camps.

CHAPITRE V

Les idées des philosophes du XVIII^e siècle sur la guerre

Rousseau, dont nous allons examiner l'œuvre au point de vue du droit international, n'est pas un isolé au XVIII^e siècle. Sans s'être particulièrement adonnés au droit des gens, les philosophes ont tous étudié cette science ; elle faisait partie du « *tableau général des efforts de l'esprit humain dans tous les genres et dans tous les siècles* » (1), qu'ils avaient résolu de « *former* ». La plupart d'entre eux, suivant en ceci les idées de Hobbes et de Pufendorf, n'admettent pas qu'un pacte soit jamais intervenu entre les Etats pour former entre eux un droit positif. Ces Etats se trouvent donc encore dans l'état de nature les uns envers les autres, sans qu'aucune force coactive puisse s'imposer à eux. Dès lors ils sont comme dans l'état sauvage, et il ne peut y avoir entre eux que des sujets de discorde et de guerre ; on est donc bien loin de pouvoir parler de société internationale ou même d'un certain ordre international. Il n'y a pas de droit des gens externe ou positif. « *Toute la base du droit des gens et*

(1) Diderot, *Prospectus de l'Encyclopédie*,

du droit de la guerre et de la paix », comme dit d'Alembert, est le droit naturel.

Montesquieu toutefois marque la transition entre les Encyclopédistes, partisans du droit naturel, et les Economistes et Mably particulièrement, qui fait rentrer en scène l'Ecole réaliste. Quant à Voltaire, il est plutôt le franc-tireur que l'adepte enrégimenté de cette Ecole. On lui doit surtout d'avoir dénoncé et flétri avec ardeur les abus criants de la politique internationale.

Pour ce qui est principalement de la guerre, comme ils y voient la négation de leur thèse favorite, qui est la bonté originelle de l'homme, et comme d'autre part ils y trouvent la preuve de la dépravation qui, d'après eux, est un effet de la civilisation, les philosophes l'ont envisagée avec horreur. Vauvenargues est le seul qui ait signalé dans la guerre une cause de régénération pour l'humanité. Encore est-ce lui qui a écrit : « *Ce n'est ni l'intérêt de la guerre, ni l'amour de la gloire ou de la patrie qui animent aujourd'hui nos armées, c'est le tambour qui les mène ou les ramène* » (1). Y a-t-il plus cinglante critique que cette appréciation sous la plume d'un écrivain qui était un officier ?

Le problème de la guerre hantait littéralement leur esprit : en cela, successeurs de Pascal, de Bossuet et de La Bruyère. Pascal a écrit : « *Y a-t-il rien de plus plaisant qu'un homme ait le droit de me tuer parce qu'il demeure au-delà de l'eau et que son prince a querelle avec le mien, quoique je n'en aie aucune contre lui* ». Et Bossuet : « *Ce fut après le déluge que ces ravageurs de provinces que l'on a nommés conquérants, poussés par la seule gloire du commandement, ont exterminé tant d'innocents... Depuis ce temps l'ambition s'est jouée, sans aucune borne, de la vie des hommes : ils en sont venus à ce point de s'entretuer sans se haïr. Le comble de la gloire et le plus beau des actes a été de se tuer les uns les autres* ». Voici maintenant le jugement de La Bruyère : « *La guerre a pour elle l'antiquité ; elle a été dans tous les siècles : on l'a toujours vue remplir le monde de veuves et d'orphelins, épuiser les familles d'héritiers, et faire périr les frères à la même bataille... De tout temps les hommes, pour quelque morceau*

(1) Œuvres, p. 471.

de terre de plus ou de moins, sont convenus entre eux de se dépouiller, se brûler, se tuer, s'égorger les uns les autres, et, pour le faire le plus ingénieusement et avec plus de sûreté, ils ont inventé de belles règles qu'on appelle l'art militaire : ils ont attaché à la pratique de ces règles la gloire, ou la plus solide réputation, et ils ont depuis enchéri, de siècle en siècle, sur la manière de se détruire réciproquement ».

On voit par là que les philosophes du XVIII^e siècle avaient de qui tenir. D'ailleurs on ne saurait accuser aucun d'eux de lâcheté antipatriotique ou de dégénérescence cosmopolite. Au contraire, ils sont tous d'ardents patriotes. Voltaire lui-même, le seul qui pourrait paraître sujet à caution, préfère la guerre pour son pays, avec toutes ses horreurs, à une paix indigne : « *Je vous avoue que j'aimerais mieux pour notre nation des lauriers que des olives* », mande-t-il à Thieriot, en 1769, après la défaite de Minden. Qu'on le remarque, tous ses sarcasmes, toutes ses ironies vont seulement à la guerre de conquête, à la guerre qu'il voyait pratiquer par tous les princes de son temps. Mais il admet parfaitement la guerre, lorsqu'elle revêt le caractère défensif. En cela il est d'accord avec toute son époque. « *Si le ciel, dit-il, la permet, c'est pour la liberté* » (1), car dans ce cas elle n'est que l'exercice du droit de légitime défense, elle est simplement « *la résistance à des voleurs armés* » (2).

D'ailleurs toute la pensée du siècle sur ce sujet semble résumée dans ces mots de d'Holbach : « *La guerre n'est juste et nécessaire que lorsqu'elle repousse un agresseur injuste* », et dans ceux-ci qui sont de Mably : la guerre offensive « *doit être regardée par le législateur comme un crime* ». Malheureusement, conclut Voltaire, il est aussi difficile d'empêcher les hommes de se battre « *que d'empêcher les loups de manger les moutons* ». Il est donc de toute nécessité que les moutons apprennent à se défendre contre les loups.

Enfin Montesquieu, avec son sens pratique et son génie, fait entendre la note tout à fait juste, aussi éloignée des velléités de conquête que des attermolements inspirés par une fausse sentimentalité. Il reconnaît qu'entre « les sociétés le droit de la défense

(1) *Œuvres*, VIII, p. 543.

(2) *Candide*, ch. III. Le poème sur la tactique (*Œuvres*, X, p. 187).

naturelle entraîne quelquefois la nécessité d'attaquer, lorsqu'un peuple voit qu'une plus longue paix en mettrait un autre en état de le détruire, et que l'attaque est le seul moyen d'empêcher cette destruction » (1). Ce n'est que l'exercice du droit de légitime défense par prévention, s'il est permis de s'exprimer de la sorte.

Ainsi, droit de légitime défense, répressif ou préventif, suivant les cas, voilà la seule base légitime que la philosophie du XVIII^e siècle accorde unanimement au droit de la guerre. C'est là une doctrine impeccable et infiniment orthodoxe, et qui doit satisfaire non seulement les chrétiens les plus scrupuleux, mais encore tous les hommes qui soumettent leurs convictions au contrôle de la raison en dehors de toute confession religieuse. Mais cette doctrine était en même temps et reste la condamnation sans appel de tout l'ancien Régime, dans tout ce qui se rapporte à la conception et à la pratique de la guerre par l'ancienne monarchie.

La guerre est donc un fait tantôt légitime et tantôt criminel ; mais elle est un fait et un fait qui menace sinon peut-être de s'éterniser, du moins de durer encore des siècles. En dénoncer l'horreur, révéler la futilité des causes qui la déclenchent, fixer la responsabilité des princes qui la déclarent à la légère, c'était une œuvre magnifique et vraiment digne de la philosophie. « On ne saurait trop limiter, trop adoucir les lois cruelles de la guerre, trop inspirer ni étendre trop loin les principes de la modération, de l'honneur, de la générosité » (2). C'était faire une œuvre théorique et pratique tout à la fois : théorique, parce que c'était réunir en principes de raison toutes les conceptions courantes sur la guerre ; et pratique, parce qu'il est reconnu que l'idée a une puissance considérable d'action sur les faits. Telle a été dans son ensemble l'œuvre de la philosophie au XVIII^e siècle. Nous allons voir que c'est simplement en formulant une idée toute nouvelle de la nature de la guerre que J.-J. Rousseau allait, en fait, humaniser la guerre, parce qu'il avait sur ce point renouvelé le droit des gens.

Montesquieu, avec toute la puissance de son génie, a seule-

(1) *Esprit des lois*, X, II.

(2) Art. *Ennemis*, par le chevalier de Jaucourt, dans l'*Encyclopédie*.

ment entrevu, sans en tirer de conséquences, le principe général qui devait amener un jour ce grand résultat. « *Le droit des gens*, dit-il, *est naturellement fondé sur ce principe que les diverses nations doivent se faire dans la paix le plus de bien et dans la guerre le moins de mal qu'il est possible, sans nuire à leurs véritables intérêts* » (1). Il reproche aux auteurs avant lui d'avoir « *supposé dans les conquérants un droit, je ne sais quel, de tuer* », et d'avoir par là autorisé les massacres et les exterminations dont ceux-ci se sont rendus coupables. Le point le plus intéressant de sa théorie, en ce qui concerne actuellement notre question, c'est qu'il affirme que si l'on admettait même ce droit, celui-ci ne pourrait s'appliquer que contre la société, être collectif que le conquérant pourrait légitimement détruire, et non pas contre les membres de la société, c'est-à-dire les particuliers. « *La société est l'union des hommes et non pas les hommes*, conclut-il; *le citoyen peut périr et l'homme rester* ». Il avait ainsi « la prescience obscure » (2) du principe capital que Rousseau allait tirer de cette idée qui ainsi commençait à se faire jour.

CHAPITRE VI

Théorie de Rousseau sur le droit des gens

Il est intéressant de connaître la conception générale de Rousseau sur la matière du droit des gens, avant d'arriver à ce que l'on pourrait appeler sa géniale découverte.

Pour Rousseau, il n'y a pas entre les nations un ordre qui rappellerait l'ordre social entre les individus; il n'y a jamais eu entre elles ni pacte international, ni même, selon la théorie de Wolf, de quasi-contrat. Les guerres et les discords qui s'élèvent perpétuellement entre les peuples sont la preuve manifeste de cette vérité. Tout ce que l'on peut trouver, ce sont des conven-

(1) *Esprit des lois*, I, ch. III.

(2) Lassudrie-Duchêne, *op. cit.*, p. 73.

tions particulières, plus ou moins passagères et plus ou moins respectées. « *C'est ainsi que toutes les puissances de l'Europe forment entre elles une sorte de système qui les unit par une même religion, par un même droit des gens, par les mœurs, par les lettres, par le commerce et par une sorte d'équilibre qui est l'effet nécessaire de tout cela* ». Mais c'est tout; les nations, les unes par rapport aux autres, sont encore dans l'état de nature. « *D'homme à homme, nous vivons dans l'état civil et soumis aux lois; de peuple à peuple, chacun jouit de sa liberté naturelle* » (1).

Mais, dans cet état de nature, y a-t-il un droit naturel qui s'impose à chaque nation avec une rigueur égale, ainsi que le voulait Grotius? Rousseau le dénie, car, à proprement parler, il n'y a pas pour lui de droit des gens naturel; il n'y a que des droits naturels particuliers et inhérents à chaque nation respectivement; et ces droits, loin d'être communs, sont au contraire irréductibles entre eux. Tous ces droits subjectifs, étant aussi absolus qu'ils sont égaux, se heurtent sans cesse, et c'est ce qui produit le déplorable état des relations internationales. Il y a là, internationalement parlant, la cause d'une véritable anarchie. « *Le droit public de l'Europe n'étant point établi ou autorisé de concert, n'ayant aucuns principes généraux et variant incessamment selon les temps et les lieux, il est plein de règles contradictoires qui ne peuvent se concilier que par le droit du plus fort* ». La guerre est donc l'*ultima ratio* des nations.

Pour connaître ces droits respectifs et individuels des nations, il n'y a qu'à procéder par analogie avec les individus. L'Etat, en tant que corps moral et collectif, réunit la totalité des droits naturels dont ses membres sont titulaires, sauf la portion de ces droits que chacun de ses membres a gardée comme inutile à la communauté. L'Etat aura donc, en premier lieu, à l'instar de l'individu, le droit à l'existence, lequel droit chez le particulier se nomme l'instinct de la conservation. Le droit à l'existence suppose nécessairement le droit à l'indépendance qui représente la liberté chez l'individu. Or, il ne peut y avoir indépendance et liberté pour tous, qu'il n'y ait aussi égalité. Donc, tous les Etats

(1) Fragment inédit : « *Que l'état de guerre naît de l'état social* ». Edit. Dreyfus-Brisac.

ont des droits naturels égaux, de par la nature, c'est-à-dire de par la volonté de Dieu. Il s'ensuit qu'en dehors d'une convention entre les Etats, ou contrat international, il n'y a pas de droit des gens naturel. Par conséquent la guerre seule est capable de trancher le conflit, lorsque ces droits nationaux individuels se rencontrent et se heurtent. « *Tout ce qu'on peut faire avec de bonnes intentions, c'est de décider ces sortes d'affaires par la voie des armes, ou de les assoupir par des traités passagers* ». Il dit intentionnellement : par des traités *passagers*, car il n'a aucune confiance dans le droit des gens positif : « *Les alliances, les traités, la foi des hommes, tout cela peut lier le faible au fort et ne lie jamais le fort au faible* » (1).

De Rousseau, toujours, nous lisons, d'autre part (2), ce qui suit : « *Quant à ce qu'on appelle droit des gens, il est certain que, faute de sanction, ses lois ne sont que des chimères plus faibles encore que l'état de nature. Celle-ci parle au moins au cœur des particuliers, au lieu que le droit des gens, n'ayant d'autre garant que l'utilité de celui qui s'y soumet, ses décisions ne sont respectées qu'autant que l'intérêt les confirme* ».

En résumé, pour Rousseau, il n'y a pas de contrat fondamental entre les nations, pas de quasi-contrat non plus ; par conséquent il n'y a pas de droit des gens naturel. Il n'y a pas davantage de droit des gens positif, car il n'existe entre les nations et au-dessus d'elles, ni législateur, ni tribunal, ni sanction. Les nations se trouvent donc dans l'état de nature, comme les hommes s'y trouvaient avant qu'ils eussent conclu le pacte social ; et la guerre est et restera le seul arbitre des peuples, tant qu'à l'imitation des hommes ils n'auront pas fait un contrat international.

Toute cette discussion nous paraît aujourd'hui bien lointaine et bien surannée. Il était pourtant utile de l'exposer brièvement, afin de mieux saisir ce qui, dans l'œuvre de Rousseau, a été vraiment durable et a pu ajouter à sa gloire une auréole que tous les partis peuvent respecter, en lui rendant le juste hommage de leur gratitude et de leur admiration.

(1) *Discours sur les sciences et les arts*.

(2) *Fragment relatif à l'état de guerre*. Edit. Dreyfus-Brisac. p. 304 et s.

Toute la partie réellement critique et négative de l'œuvre des philosophes dans la matière dont nous nous occupons, a produit une influence évidemment considérable, d'abord sur la doctrine, et plus tard sur les faits. Par leurs raisonnements saisissants, par leur logique implacable ils ont aidé l'humanité à humaniser la guerre, et ils ont réussi à inspirer à l'opinion publique une idée telle de son horreur et de sa gravité, que les gouvernements ont dû bientôt hésiter, — après la Révolution et après l'Empire, — à la déclarer sans réflexion et sans droit. C'est, vu les antécédents historiques, un résultat magnifique et pour lequel la postérité ne pourra jamais leur témoigner trop de reconnaissance.

Quant à la partie positive ou reconstitutive de leur œuvre, elle a tellement vieilli qu'elle n'offre plus qu'un intérêt de curiosité rétrospective ou documentaire pour permettre de se rendre compte de la marche et des progrès de l'esprit humain.

CHAPITRE VII

Critique de la théorie de Rousseau

La sociologie moderne s'est formée en effet une tout autre idée de l'origine de la société et du fondement du droit (1). Elle considère la société non pas comme la conséquence d'une convention entre les hommes, mais comme un fait dont la cause est dans la nature de l'homme. L'homme naît et vit en société, absolument par la même raison que certaines espèces animales vivent en tribu. En un mot, la sociabilité n'est qu'un attribut de l'espèce ; la volonté et l'art n'interviennent que plus tard, d'une façon secondaire, et s'appliquent seulement sur ce fonds primordial et naturel. L'individu est incorporé dans la société humaine, à peu près comme l'âme est unie au corps. Il y a là l'effet d'une loi de la nature, et c'est en ce sens profond que l'on a pu dire

(1) V. BOUTROUX : *De l'idée de loi naturelle*, p. 124 et s. — V. également FOUILLEE : *La science sociale contemporaine*.

que chez l'homme l'instinct de sociabilité n'est que l'une des formes de l'instinct de la conservation. La société est un agrégat d'hommes, comme le corps humain est un agrégat de cellules vivantes; l'homme va à la société, comme à un tout dont il est membre, en vertu d'un instinct inné dont la source est placée en dehors et bien au-dessus de lui. Il obéit ainsi, sans s'en douter même, à cette grande loi du développement des êtres, qui les entraîne à élargir de plus en plus leurs relations avec le monde extérieur et à s'élever en parcourant l'un après l'autre les cercles de plus en plus élargis de la création. Il a commencé par la famille, puis par la tribu; il a continué par la cité; il en est actuellement à la nation, forme définitive peut-être, ou seulement passagère de son évolution, car ceci est encore le secret de l'avenir. Tout ce que l'on peut dire avec certitude, c'est que la société internationale est à peu près concomitante de la société civile : du fait que l'homme a vécu immédiatement en société, et que cette société s'est répartie en divers groupes, il est certain qu'il n'a pas tardé à se produire des relations entre ces groupes d'hommes, relations d'échange, de combat, d'amitié, tour à tour, c'est-à-dire qu'il y a eu là tous les éléments qui, caractérisant les petites sociétés primitives elles-mêmes, à leur début, peuvent se résumer dans ces trois mots qui comprennent toute la nature humaine : la sympathie, l'intérêt, la haine. De ce que nous les éprouvons les uns pour les autres, il naît dans la société un double mouvement; nous allons vers autrui, et autrui vient à nous. Ce qui se passe ainsi dans le cercle restreint de la cité ou de la nation se reproduit de même dans la société des Etats. Ceux-ci sont soumis à une véritable loi d'attraction dont l'effet amène des conséquences à la fois passives et actives. Il y a dans chaque Etat une force de propension qui l'emporte vers les autres Etats, en même temps que ceux-ci sont entraînés vers lui. D'une façon générale il y a dans l'ensemble des Etats une sorte de force centrifuge qui incline les citoyens d'un pays à pénétrer dans le domaine des pays environnants, et dans chaque Etat une sorte de force centripète qui attire dans ce pays les habitants des autres nations. De cette double loi d'échange est né le commerce; et la preuve qu'il s'agit bien là d'une loi naturelle, c'est qu'aucun Etat n'a jamais pu la violer impunément. Malgré les entraves, malgré les prohibitions : exclusion religieuse, perte même de la

vie, malgré ces multiples murailles de Chine, jamais aucune nation, en définitive, n'a pu rester complètement fermée. Il y a donc bien là une manifestation indiscutable d'une espèce de loi de gravitation universelle qui régit toutes les sociétés constituées. Dès lors, les pactes, les conventions, les traités internationaux n'interviennent plus comme les éléments constitutifs de la société des Etats, mais comme un renforcement occasionnel et précis qui peut établir des groupements ayant leur loi propre ; mais il ne faut pas oublier que cette loi propre reste toujours soumise à la loi supérieure qui continue de régler tout le système ; de sorte que le sociologue attentif reconnaîtra toujours ce double mouvement, malgré les alliances et les fédérations, tout comme les oscillations du pendule révèlent au savant à la fois le mouvement de rotation de la terre et son mouvement de translation.

Dès qu'une société est constituée, et nous venons de voir qu'il y a longtemps qu'existe celle des Etats, elle ne saurait subsister sans un ensemble de lois dont l'effet tend à sa propre conservation et à son progrès indéfini. Quelle méthode employer pour les connaître ? De même que c'est dans l'homme qu'il faut chercher les lois qui régissent sa personne et constituent la religion, la morale, le droit, de même c'est dans la société des nations qu'il faut aller rechercher les lois internationales.

Nous sommes bien éloigné de prétendre que c'est le fait qui crée le droit, car, outre que ce serait rendre sa base infiniment contingente et fragile, le droit en lui-même serait un mot vide de sens, attendu qu'il ne serait alors que la manifestation du hasard ou de la force ; et la langue humaine n'emploierait certainement pas deux termes contradictoires pour exprimer la même idée. Mais, de même que nous ne pouvons nous représenter ni les couleurs, ni les nuances de la lumière, sans la réfraction du rayon lumineux au travers du prisme, de même nous ne pouvons dégager le droit que dans la matière appropriée à ses manifestations. Jusque-là, le droit, qui participe de l'immuabilité et de la perfection de Dieu, reste dans des hauteurs sereines et inaccessibles, évidemment toujours présent, mais invisible, à la façon de la lumière du soleil qui, avant de nous parvenir, traverse tout l'éther dans une nuit profonde, que l'œil humain ne pourra jamais percer.

Ce sont donc les actes de l'homme et les actes des Etats qui

forment la matière où se produit cette incidence par où se réfracte pour ainsi dire le droit. La conscience de l'homme l'y découvre alors, absolument comme la rétine perçoit la couleur. L'opération que l'âme effectue dans les deux cas est exactement identique ; seulement elle y emploie des sens différents : sens visuel ou sens physique ici, et là sens interne.

Les actes changent, varient, se multiplient ; la matière du droit se modifie sans cesse ; dès lors, la conscience, à le percevoir toujours, s'aigüise et s'affine. La science par là même n'est point immobile ; elle progresse avec les mœurs, par l'observation de plus en plus précise et minutieuse des faits nouveaux. Par la classification logique de ces faits, par l'étude raisonnée de leurs rapports, par des ensembles coordonnés de preuves, par la philosophie qu'elle en dégage comme étant l'esprit, l'âme même du droit, elle ne tarde pas à donner le sens exact et juridique des manifestations les plus complexes de la vie des sociétés. Plus encore, elle est bientôt le guide, le tuteur officieux des phénomènes sociaux ; du faisceau lumineux de principes qu'elle a tirés du passé elle éclaire tout au moins le seuil de l'avenir le plus rapproché d'elle, dans une « *visée inconsciente d'un idéal de législation future* », comme s'exprime M. Tarde (1).

On n'admet plus actuellement cette espèce d'immobilité qu'on prétendait imposer autrefois à la science, sous prétexte que la vérité était une et invariable, à l'époque où l'on y appliquait une sorte de méthode scolastique qui la réduisait à des prémisses indiscutées, d'où le raisonnement abstrait déduisait, *ne varietur*, toute la série des conséquences logiques. L'histoire a donné et donne encore tous les jours trop de démentis à cette méthode. Nous avons vu que, sans admettre le moins du monde que les faits créent le droit, il paraît incontestable que les faits *révèlent* le droit, de même que les phénomènes ne font pas la loi, mais la démontrent simplement.

Aussi la pratique a-t-elle mis souvent en défaut la théorie, lorsque celle-ci s'est trop éloignée des réalités. A vouloir considérer le droit naturel, tel qu'on le connaissait à leur époque, comme définitif, immuable et éternel, tous les auteurs, depuis Grotius jusqu'à Bossuet, autorisaient encore les vainqueurs à

(1) *Les transformations du droit*, p. 153.

réduire en esclavage les prisonniers de guerre, alors que dans toutes les nations civilisées, depuis au moins un siècle, cette coutume inique était tombée dans la plus profonde désuétude. L'homme d'Etat ou le capitaine qui, à l'époque de Grotius ou de Bossuet, s'autorisant de la doctrine de ces deux grands hommes, aurait voulu, contrairement à la pratique, réduire les prisonniers ennemis en esclavage, se serait heurté à de telles protestations et à de telles difficultés, qu'il se serait bien vite rendu compte qu'un droit n'est un droit que lorsqu'il est réalisable non point dans les livres seulement, mais aussi dans les faits de la vie réelle. Ceci prouve que des penseurs de génie, perdus dans leurs rêves métaphysiques, n'avaient pas perçu l'impérative loi de justice que la conscience empirique de peuples ignorants avait comprise depuis longtemps avec l'infailible sûreté du sens interne.

Dans l'ordre international, il n'y a donc pas d'autre droit que le droit positif ; mais ce droit positif, ce n'est pas la volonté humaine qui le crée, contrairement à la théorie du Contrat de Rousseau ; la part qui en revient aux conventions et aux traités est minime ; d'ailleurs, pour qu'elle soit durable, cette portion du droit positif doit être conforme à ce que la conscience des peuples leur révèle être le droit. Le rôle de jurisconsulte, dans l'espèce, se borne à étudier et à interpréter le Droit dans les manifestations qu'il a devant les yeux, et il laisse au philosophe le soin d'en scruter l'essence métaphysique et l'origine divine.

Une seconde erreur de Rousseau, et qui a été également celle de Pufendorf, se trouve être de même redressée par la science juridique moderne. Pour dénier au droit positif le caractère et la nature même du droit, ces auteurs s'étaient particulièrement basés sur le fait qu'entre nations il n'y a ni législateur, ni tribunal, ni sanction. Aujourd'hui on admet sans hésiter que ces trois points sont des circonstances ou des conditions accessoires qui n'affectent en rien l'existence du droit. Le droit existe par lui-même, en lui-même, en dehors de toute contingence de forme, de promulgation, d'acceptation et de sanction ; il est essentiellement le régulateur nécessaire des rapports sociaux, comme dit M. Renault (1) ; nous le constatons, nous ne le faisons pas ;

(1) *Introduction à l'Etude du Droit international*, p. 110.

nous y sommes soumis, comme nous sommes soumis aux lois physiques, biologiques ou chimiques.

L'étude des faits sociaux, tel est en dernière analyse l'objet de la science internationale. Mais son but est plus haut ; il consiste à y découvrir pour ainsi dire le principe de vie qui s'y cache, à en dégager avec son esprit propre la loi qui les dirige. Cette connaissance des lois sociales et intersociales indiquera au jurisconsulte quelle est au moins l'étape prochaine que l'humanité se prépare à franchir ; elle lui permettra de lui en faciliter l'accession ; mais c'est tout, et, quoi qu'il fût contre ces lois, il ne pourrait que retarder peut-être son évolution, mais il ne pourrait jamais arrêter son développement final.

En résumé, l'œuvre de Rousseau dans l'ensemble du droit des gens n'a été qu'éphémère, parce que sa méthode métaphysique l'avait trop écarté des faits et de la source du Droit. Lorsque son raisonnement s'est trouvé d'accord avec la réalité, comme dans sa théorie du droit de la guerre, alors son génie a pu élever un monument durable et magnifique.

CHAPITRE VIII

Conception moderne du droit de la guerre

Nous venons d'apercevoir par un rapide coup d'œil ce que, en fait et en théorie, était la guerre, depuis l'antiquité jusqu'à l'époque où parut le *Contrat social* : théorie et pratique s'accordaient pour réaliser la sombre et sanglante maxime romaine : *bellum omnium contra omnes*, la guerre sans quartier et sans merci, englobant dans la haine et dans l'extermination tout ce qui vivait, — voilà pour les personnes, — et tout ce qui a racine sur le sol ennemi, — et voilà pour les choses... *Inter arma silent leges*.

Si, au contraire, on se reporte à la guerre moderne, à celle du moins qui se pratique dans la période contemporaine, on constate que les nations qui sont en lutte ouverte l'une contre l'autre font une distinction essentielle entre les habitants du pays adverse ; les uns sont les *belligérants*, et ils subissent seuls les

effets directs de la guerre ; les autres sont les non-belligérants qui, en théorie, y échappent, et qui, en fait, n'en souffrent que par exception et par ricochet ou contre-coup. D'autre part, les biens des particuliers, ceux qui n'appartiennent pas à l'Etat, sont en principe sauvegardés, et la propriété particulière généralement respectée. Il n'y a d'exception que sur mer. Du reste, ces règles restent toujours subordonnées aux nécessités de la stratégie, cette loi suprême de la guerre.

Un exemple récent, pris pour ainsi dire sur le vif, montrera mieux que de longs développements les aspirations actuelles de l'opinion publique et les tendances d'humanité qui se font jour dans les opérations militaires les plus vives et les alertes les plus chaudes. Les journaux enregistraient, il y a un peu plus d'un an, le communiqué officieux suivant : « Paris, 21 mars 1908. Le Président du Conseil communique ce soir la note suivante : « *Un journal du matin a publié, sur le combat du 15 mars, un récit donnant l'impression que des excès auraient été commis par nos troupes et auraient notamment porté sur des non-combattants. Bien loin d'être l'homme sanguinaire auquel de pareils actes puissent être reprochés, le général d'Amade s'impose et impose à tous le respect des lois de l'humanité à l'égard d'un ennemi qui n'en observe aucune et s'acharne en particulier à achever nos blessés et à mutiler nos morts. Dans les deux combats les plus meurtriers, celui de l'Oued-Aceïla (8 mars) et celui d'Ourimi (15 mars), le général a été jusqu'à épargner les combattants eux-mêmes, pour ne point s'exposer à frapper les populations désarmées. — A l'Oued-Aceïla, aux termes mêmes de son télégramme, le feu a été arrêté, dès que les populations sont revenues relever les combattants tués et blessés. A Ourimi, alors même que de l'intérieur des tentes portaient des coups de fusil sur nos troupes et que la riposte à coups de feu eût été pleinement justifiée, c'est à l'arme blanche, c'est-à-dire par le seul moyen de combat qui permette de distinguer un guerrier d'un non-combattant, que la dernière résistance a été brisée. Il n'est pas d'exemple d'action de guerre où la vigueur se soit plus constamment tempérée de modération et d'humanité » (1).*

(1) Journaux, 22 mars 1908.

Le contraste dans cet exposé est saisissant : nos soldats font une guerre où l'humanité garde ses droits, et cela double au moins leur gloire. Par contre, les Marocains y répondent par une lutte sauvage. C'est qu'ils en sont restés à l'antique conception de la guerre ; et, en remontant aux guerres de Louis XIV et à la guerre de Trente ans, on trouverait des exemples qui ne le céderaient en rien, malheureusement, à leur férocité. Elle est du ministre de Louis XIV, du marquis de Louvois, cette lettre que l'on croirait bien plutôt avoir été écrite par l'un des chefs marocains qui combattaient le général d'Amade : « *J'envoyai il y a trois jours M. de Magueline pour châtier des paysans qui avaient tiré sur un de nos partis ; il ne les trouva pas assemblés ; ainsi il fut contraint de brûler seulement leur village, et comme ce fut la nuit qu'il y arriva et que les maisons de ce pays sont fort combustibles, il est vrai que rien ne s'est sauvé de ce qui était dedans, chevaux, vaches et, à ce qu'on dit, assez de paysans, femmes et petits enfants* » (1).

Il semble qu'entre les deux procédés, les deux pratiques, les deux conceptions, il y ait un abîme ; en réalité il n'y a entre eux que l'épaisseur d'une théorie ; et cette théorie est de Rousseau.

Par conséquent, depuis l'intervention géniale de ce philosophe, on distingue, dans toute nation à l'état de guerre, l'armée d'une part, le peuple de l'autre : d'un côté les soldats, et de l'autre les simples habitants ; et il demeure convenu et généralement observé que les hostilités n'atteignent que les armées et les soldats faisant usage de leurs armes. Les habitants paisibles restent donc en dehors des risques directs de la guerre. Nous énonçons la règle générale universellement admise par tous les peuples civilisés ; cela ne signifie point qu'ils l'observent tous. Les Allemands l'ont continuellement violée en 1870-1871, et ce n'est point un mal de le répéter. Ainsi le bombardement de Strasbourg, celui du Val-de-Grâce et de certains quartiers de Paris, l'incendie de Bazeilles, la prise de Châteaudun, l'exécution de tant d'habitants paisibles, les représailles pour les attaques des francs-tireurs sont autant d'atteintes inexcusables aux lois actuelles de la guerre et une véritable et honteuse régression de la

(1) Cité par M. Lassudrie-Duchêne, *op. cit.*, p. 268.

civilisation. Par contre, pendant la guerre sino-japonaise, les Japonais ont donné souvent des preuves de leur compréhension de la civilisation moderne, et c'est ainsi que dans un but fort louable d'humanité ils ont permis aux non-combattants de sortir de Port-Arthur assiégé. Cette vertu hautement respectable ne les a pas empêchés d'être de vaillants soldats et de mériter l'estime de leurs adversaires.

C'est intentionnellement que, parmi les personnes que l'on s'accorde à regarder comme soustraites aux effets directs des hostilités, nous n'avons pas prononcé le nom des neutres, parce que, bien qu'ils doivent y être compris encore plus que les nationaux sans armes, Rousseau n'ayant pas parlé d'eux, nous n'aurons pas à nous en occuper ici.

CHAPITRE IX

Théorie du droit de la guerre avant Rousseau

Pour mieux comprendre l'originalité de Rousseau et marquer davantage sa puissante et féconde initiative, nous examinerons d'un peu plus près quelle était exactement la théorie de la guerre avant lui.

Grotius, sans hésitation, proclame la guerre absolument légitime. La guerre, dit-il, est la loi générale de tout l'univers ; on l'observe à l'état journalier et constant chez presque tous les animaux. Pourquoi serait-elle illégitime seulement chez l'homme ? La raison d'être de la société indique que « *le droit de la force, lorsqu'il ne viole pas le droit des autres, n'est pas injuste* ». Aucun philosophe ne contredit cette vérité, et Dieu lui-même, d'après les Ecritures, a souvent approuvé la guerre expressément. La guerre est donc légitime toutes les fois que la justice ne peut pas trancher un différend entre des nations.

Hobbes va plus loin ; pour lui la guerre est une nécessité inexorable ; elle est même l'un des attributs de l'humanité, car l'homme, recherchant comme loi suprême le bien-être, a, par là même, droit à toutes les choses qui sont capables de le lui pro-

curer; il a donc le droit de les poursuivre et de s'en emparer envers et contre tous. Joignons à cela l'instinctive défiance de l'homme pour ses semblables, défiance qui naît du sentiment de la concurrence. Le seul moyen de vider le différend est de recourir aux armes. *Homo homini lupus*.

Ainsi, pour ces deux auteurs, comme pour Spinoza et bien d'autres avant eux, la guerre serait l'état normal des sociétés, et la paix serait une trêve simplement temporaire et sans aucune consistance. Il est vrai que le spectacle des guerres continuelles de leur époque pouvait bien justifier à leurs yeux cette opinion.

Mais bientôt Pufendorf, Wolf et Vattel, renversant les termes de cette proposition, font admettre par la doctrine que la paix est la relation normale des Etats, et qu'il ne faut la rompre que pour des cas d'extrême nécessité.

Grotius, qui est le premier théoricien du droit de la guerre, comme il l'est d'ailleurs de tout le droit des gens, Grotius, après avoir reçu quelques éloges de la part de Rousseau, ne tarde pas à être violemment pris à partie par lui. Rousseau commence par l'appeler un « *savant homme* », le « *maître de tous nos savants* », puis, bientôt après, il déclare qu'il est « *un enfant, et, qui pis est, un enfant de mauvaise foi* ». Allant encore plus loin dans ses reproches, il l'accuse « *d'établir le droit par le fait* », et « *de se laisser aveugler par l'autorité des poètes, au lieu de fonder ses principes sur la raison et la nature des choses* ».

En effet, la méthode de Grotius est de rechercher si tel ou tel usage, si barbare, si inhumain soit-il, est cependant permis par le droit positif, c'est-à-dire s'il est accepté et *non puni* par les lois. Cela fait, il interroge sa conscience et, par sa conscience, le droit naturel. C'est la réponse que lui fournit alors sa conscience qu'il oppose et compare aux usages établis. Ce sont ces réponses qui constituent « *les tempéraments* » de Grotius. Ces tempéraments sont donc des aspirations vers l'idéal, la vision très nette de la loi d'humanité qu'il serait, en raison, désirable qu'on substituât peu à peu à la barbarie présente, autant du moins que la nécessité de la guerre le permettra. Car la nécessité de la guerre est pour lui la grande loi, la première de toutes. Il est vrai qu'il ne reconnaît la légitimité des hostilités qu'envers les personnes et les biens de l'ennemi seul.

D'autre part, il veut que la guerre soit déclarée publiquement, à cause des effets juridiques considérables qu'elle comporte, tant à l'égard de toutes les personnes, sans distinction de nationalité, qui se trouvent à ce moment sur le territoire ennemi, et de tous les biens appartenant aux nationaux comme aux étrangers. Comme ces derniers ne peuvent pas, en se retirant, emporter leurs biens, il est entendu que ces biens doivent rester saufs et que l'ennemi les respectera.

Hormis les biens appartenant aux étrangers, le pillage, la dévastation, la destruction de tous les autres biens, même sacrés, sont permis. Le butin reste la propriété légitime, personnelle et absolue de celui qui l'a fait. La guerre a donc en soi une vertu chrémastitique, comme au temps d'Aristote. Quant aux personnes, le droit de les tuer est absolu et général. Ce droit « *ne comprend pas seulement ceux qui, de fait, portent les armes, mais même tous ceux qui sont dans les limites des ennemis... même les étrangers qui sont sur les terres de l'ennemi, après que la guerre est déclarée et qu'ils l'ont appris* », car ils auraient pu s'enfuir. Peuvent légitimement être tués les enfants, les femmes, les malades, les blessés. Grotius prohibe seulement l'assassinat du chef ennemi, l'emploi du poison. « *La question du viol est controversée; après hésitation, Grotius recommande aux chrétiens de s'en abstenir, car il est sans aucun rapport avec le droit de la guerre* » (1).

Le droit de vie ou de mort sur tout être qui vit et respire sur le territoire ennemi permet donc de laisser la vie aux habitants pour les réduire en esclavage. C'est de la sorte que tout un peuple peut devenir « *une grande troupe d'esclaves* ». Cette théorie qui, au ^{xx}^e siècle, nous paraît monstrueuse, est celle d'Aristote, qu'a suivie encore Bossuet : « *L'origine de la servitude, écrit ce grand homme, vient des lois d'une juste guerre, où le vainqueur, ayant tout droit sur le vaincu, jusqu'à pouvoir lui ôter la vie, il la lui conserve* » (2).

Maintenant que Grotius nous a montré le principe, voyons quels sont les tempéraments : « *L'honneur fait un devoir de laisser la vie aux prisonniers de guerre, de faire quartier au*

(1) Lassudrie-Duchêne, *op. cit.*, p. 242.

(2) 5^e Acertissement aux protestants, art. 50, t. V des *Œuvres* de Bossuet.

vaincu qui se rend à discrétion. On épargnera les innocents, les femmes, les vieillards, les hommes qui ne portent pas les armes, les prêtres, les littérateurs, les laboureurs, les marchands. On laissera la vie aux otages. Les prisonniers pourront être réduits en esclavage, mais ce sera seulement une sorte de domesticité, une obligation perpétuelle de services, plutôt que l'esclavage antique. On fera mieux de laisser aux peuples conquis leurs mœurs, leurs coutumes, leur religion » (1). Mais ce ne sont là que des « tempéraments », c'est-à-dire les vœux, les désirs du jurisconsulte, les conseils de l'homme de bien. Le juriste s'incline si le vainqueur ne les suit pas. Car tout ceci, nous le répétons, est purement facultatif. L'homme de guerre est libre d'en tenir compte ou de le rejeter. S'il se conduit d'une façon humaine, il aura un beau renom dans l'histoire (2); s'il se montre inhumain et sanguinaire, il ne sera pas moins glorieux pour ses contemporains et pour la postérité, car, plus redouté, il frappera encore davantage l'imagination des masses qui, en fin de compte, divinisent toujours la force et l'horreur : tels un Mansfeld ou un Tilly (3), un duc d'Albe ou un Philippe II (4).

Pourtant, en terminant son ouvrage, Grotius éprouva sans doute un vague pressentiment d'un avenir réparateur, et, sous cette inspiration, il émet alors une pensée profonde qui, malheureusement, paraît être plutôt un simple vœu qu'une règle impérative de conduite, car il n'y avait guère, pour sa part, conformé sa doctrine, savoir que, dans la guerre, il faut toujours agir en vue de la paix. Cette maxime résume d'une façon heureuse l'ensemble des « tempéraments » qu'il a successivement

(1) Lassudrie-Duchêne, *op. cit.*, p. 243.

(2) Parmi les capitaines de son époque, Gustave-Adolphe fait une noble exception. Il disait : « Je ne fais pas la guerre aux paysans; j'aime mieux les protéger que les ruiner ». Et ce qu'il disait, il le faisait. — D'après les vieilles chroniques, du Guesclin, au moyen âge, nous apparaît comme un héros humain. Avant de mourir, il manda ses compagnons d'armes et les pria de ne point oublier ce qu'il leur avait dit mille fois, à savoir « qu'en quelque pays qu'ils fissent la guerre, les gens d'Eglise, les femmes, les enfants, le pauvre peuple, n'étaient pas leurs ennemis ». V. dans l'Encyclopédie, l'article : Dégât.

(3) V. dans Schiller, *Histoire de la guerre de Trente ans*, la prise de Magdebourg.

(4) V. l'Histoire et aussi la merveilleuse toile de Tattegrain : « *La prise de Saint-Quentin* ».

proposés. Malheureusement, ce n'était encore qu'un vœu, plus général et plus formel, il est vrai, qu'il se contentait de formuler, espérant que l'avenir ébaucherait, puis parferait ce droit idéal que lui-même avait seulement entrevu.

Les disciples de Pufendorf, Bynkershoeck et Wolf, admettent tous ses principes, mais ils reconnaissent une *force obligatoire* à certains de ses tempéraments. Ainsi, pour eux, on ne doit ni tuer ni piller, si le pillage et le meurtre ne sont pas utiles ; on ne peut réduire les ennemis en esclavage, que s'il y a lieu de les punir pour quelque acte délictueux qu'ils auraient commis. C'est un progrès, mais c'est le seul qu'ils font faire à la doctrine.

« Avec Vattel, dit M. Lassudrie-Duchêne (1), *les principes restent les mêmes, mais le droit des gens s'humanise* ». La doctrine de Vattel « *constitue le dernier degré de la transition opérée des idées anciennes aux idées modernes sur ce point* » (2). C'est ainsi que Vattel continue à dire que les « *deux nations sont donc ennemies, et tous les sujets de l'une sont ennemis de tous les sujets de l'autre* » ; seulement il s'empresse d'ajouter « *que l'on n'a pas les mêmes droits contre toutes sortes d'ennemis* » (3).

Ces droits sont beaucoup plus rigoureux envers les ennemis valides qu'envers la population paisible. Il est interdit de tuer, de réduire en esclavage, de maltraiter celle-ci, sauf le cas de rébellion. Même il faut qu'il y aille du salut du vainqueur, pour qu'il ait le droit de mettre à mort les prisonniers de guerre. Quant aux biens, Vattel n'entrevoit même pas qu'on puisse concevoir l'inviolabilité de la propriété ennemie. La seule réforme qu'il apporte dans la matière, c'est de déclarer que le butin appartiendra non plus à celui qui l'a fait, mais au souverain de ce dernier. D'ailleurs, au butin il préfère les contributions de guerre. De plus, on ne devra ravager la propriété ennemie qu'en cas de nécessité, ou par représailles. S'il y a là un progrès, et il est incontestable, ce progrès laisse encore la porte largement ouverte aux abus. « *Le droit de faire tels ou tels actes varie avec les nécessités* », conclut-il.

Dès lors il apparaît que Vattel n'a pas précisément fait dans

(1) *Op. cit.*, p. 247.

(2) Pillet, *Les lois de la guerre*, ch. II.

(3) Vattel, t. II, p. 418 et suiv.

son ouvrage une œuvre de doctrine. En effet, la doctrine étudie scrupuleusement les faits, en recherche et en dégage les lois, dont elle tire aussitôt les conséquences logiques et nécessaires. Vattel semble avoir voulu surtout exposer, dans une langue juridique élégante, quelle était la coutume de la guerre à son époque. Il l'a présentée avec beaucoup d'intelligence et il en a donné des aperçus très clairs et très nets. Mais il n'a pas su ouvrir les voies à l'avenir, ni guider la pratique vers un idéal précis que la science lui aurait révélé. La preuve en est qu'il lui est arrivé plusieurs fois, au cours de son ouvrage, de tenir au bout de sa plume la formule même de ce fameux principe dont Rousseau allait tirer des conséquences immortelles. Il avait devant lui un magnifique tableau d'histoire à composer et à peindre. Il aurait pu en dégager l'enseignement que le génie sait en tirer pour les siècles ; mais il n'a su ni vivifier, ni créer ; il se borne à une froide esquisse, à un dessin correct, comme s'il traitait une nature morte dans le genre anecdotique. Écoutons le : « *Autrefois, dit-il, les particuliers perdaient même leurs terres par la conquête... Mais aujourd'hui la guerre est moins terrible pour les sujets ; les choses se passent avec plus d'humanité : un souverain fait la guerre à un autre souverain et non point au peuple désarmé. Le vainqueur s'empare des biens de l'Etat, des biens publics, et les particuliers conservent les leurs. Ils ne souffrent de la guerre qu'indirectement, et la conquête les fait seulement changer de maîtres* » (1). Vattel découvre donc le principe même de Rousseau : « *un souverain fait la guerre à un autre souverain et non point au peuple désarmé* ». La forme n'est pas la même, mais le fond est identique.

Mais, si la *remarque* de Vattel est vraie, toute son œuvre est anéantie et par terre ; elle est toute à recommencer, pour tirer, de ce principe, des conséquences diamétralement opposées. Ceci eût été logique. Or, Vattel n'en a pas eu seulement le soupçon, tant il est vrai que c'est à peu près toujours la pratique qui prépare et qui ouvre même la voie à la doctrine, et qu'il faut vraiment la vision du génie pour savoir discerner dans les faits matériels les éléments épars de la vérité qui s'en dégage énigmatiquement.

(1) T. III, p. 83.

Nous ne tarderons pas à voir à l'œuvre le génie de Rousseau. Mais auparavant il est juste de rendre à qui de droit justice, c'est-à-dire à l'Eglise qui, dès le ^{xr} siècle, au moyen de la Paix de Dieu, proclamait et appliquait presque en entier le principe de Rousseau. Les deux derniers des conciles de Latran, en 1139 et 1179, confirmaient cette grande institution, en ordonnant de laisser perpétuellement en dehors des hostilités tous les hommes de paix, étrangers à l'usage des armes. Mais le flot montant de la barbarie eut malheureusement tôt fait de submerger dans le sang des populations paisibles ces sages et justes prescriptions, qui demeurent néanmoins l'éternel honneur de l'Eglise. A la fin du ^{xv} siècle, le moine bénédictin Honoré Bonet, dans son *Arbre des batailles*, rappelle avec bonheur ces principes au sujet de la guerre pendant entre le roi de France et le roi d'Angleterre. Enfin, au ^{xvr} siècle, Victoria et Gentilis soutiennent les mêmes idées. Seulement ils ont le tort d'en affaiblir la portée en faisant des distinctions malencontreuses entre les chrétiens et les hérétiques.

Malheureusement, ce ne sont là que des tentatives isolées d'esprits hardis, bien supérieurs à leur époque; et bientôt la formule romaine règne sans contestation, en souveraine maîtresse, entre tous les peuples : *bellum omnium contra omnes*. On y ajoute un commentaire féroce qui courbe sans réplique le vaincu sous le joug inhumain du vainqueur : *Væ victis* ! Ces deux mots résument ce qu'a été la guerre pendant plusieurs siècles consécutifs des temps modernes.

CHAPITRE X

Réfutation de cette théorie par Rousseau

La guerre et ses visions d'horreur avaient tellement frappé la sensibilité malade de Rousseau, elles heurtaient si rudement la conception qu'il se faisait de l'homme et de sa bonté native, que pendant de longues années il médita d'en traiter un jour à fond le sujet. La place en était tout naturellement marquée dans

ce vaste ouvrage des « Institutions politiques » qui fut le rêve d'une partie de sa vie. Comme dans ce grand ouvrage il devait embrasser tout ensemble le droit interne et le droit externe des Etats, le problème si important de la guerre devait forcément en occuper l'un des titres.

On sait que le philosophe recula devant l'énormité de la tâche ; il appliqua son esprit à la question du droit interne seulement ; et de là est sorti le « Contrat social ». Mais il voulut néanmoins y consigner la quintessence de ses méditations sur ce sujet de la guerre qui lui tenait tant à cœur, à tel point qu'en terminant le dernier chapitre il y revient encore, pour nous avertir qu'il se propose de traiter plus tard dans les « Considérations » qui devaient faire suite au « Contrat social », « *le droit de la guerre et les conquêtes* ». Il se promettait d'y exposer « *les vrais principes* », et d'examiner « *pourquoi Grotius et les autres n'en ont donné que de faux* » (1).

Ces « Considérations » ne furent jamais écrites, mais il nous a laissé quelques manuscrits intéressants, entre autres un fragment intitulé « *Que l'état de guerre naît de l'état social* » ; M. Dreyfus-Brisac les a publiés à la suite de son édition du *Contrat social*.

Nous allons voir rapidement quelles sont les idées exactes que Rousseau avait sur la guerre, et quel est le principe que son génie en a tiré (2).

Et d'abord, un mot sur la méthode qu'il emploie. C'est, comme nous l'avons déjà vu, la méthode déductive. Peu lui importe l'opinion des philosophes, des poètes, des auteurs et des Ecritures. Il en fait table rase, tout au rebours de Grotius. « *Pour connaître exactement quelles sont les lois de la guerre, nous prévient-il, examinons avec soin la nature de la chose et n'admettons pour vrai que ce qui s'en déduit nécessairement* » (3).

Pour Rousseau, la guerre n'entrait pas dans le plan divin (4).

(1) V. *L'Emile*.

(2) Les sources où nous avons puisé sont les suivantes : 1° quelques pages éparses dans toute l'œuvre de Rousseau ; 2° quelques fragments publiés par M. Dreyfus-Brisac, et 3° surtout le chap. IV du liv. I^{er} du *Contrat social*.

(3) *Fragments inédits*, *Contrat social*, p. 349. Edit. Dreyfus-Brisac.

(4) V. en sens contraire la théorie de J. de Maistre et de Proudhon.

Elle ne découle pas davantage de la nature de l'homme (1). Elle provient simplement de l'absence d'ordre social (2).

Les Etats sont comme les individus étaient dans l'état de nature. Mais, tandis que les individus dans l'état de nature vivaient isolés et pouvaient se suffire à eux-mêmes, les Etats au contraire ne peuvent croître et s'agrandir qu'aux dépens de leurs voisins, et ils ne peuvent s'amoindrir que ceux-ci aussitôt n'en profitent. L'instinct de la conservation ordonne donc à chaque Etat d'attaquer les autres Etats, de les vaincre et de les réduire, sous peine d'être attaqué lui-même et vaincu et diminué. De ces considérations on peut tirer la double règle que l'homme en tant qu'individu est pacifique par nature et que par nature également l'Etat est belliqueux.

Ceci posé, qu'entend-on exactement par la guerre ? quelle est la nature précise de cette *relation*, et d'abord entre qui s'établit-elle ?

Rousseau commence par démontrer qu'il ne peut pas y avoir de *guerre* entre citoyens, entre particuliers. Il peut bien y avoir *relation homicide* entre sujets, mais, dans ce cas, c'est un meurtre ou un assassinat, et ceux qui le commettent sont regardés partout « *comme de véritables brigands* ». En effet, la guerre est le *privilege de l'Etat*, parce que par le pacte social chaque citoyen a fait remise solennelle à l'Etat de l'exercice de son droit de légitime défense individuelle. L'Etat *seul* a donc désormais l'exercice de ce droit. De cette vérité, il faut conclure que les guerres privées n'ont jamais été réellement des guerres ; « *ce sont des abus du gouvernement féodal, système absurde s'il en fût jamais, contraire aux principes du droit naturel et à toute bonne politique* » (3). Par conséquent la guerre n'est pas une relation de citoyen à citoyen ; elle n'est pas non plus une relation d'homme à homme, puisqu'elle n'existe « *ni dans l'état de nature, où il n'y a point de propriété constante, ni dans l'état social, où tout est sous l'autorité des lois* ».

La guerre n'est pas davantage une relation entre l'Etat et les sujets (guerre civile), car « *chaque Etat ne peut avoir pour*

(1) V. en sens contraire la théorie de Hobbes.

(2) « *Que l'état de guerre naît de l'état social* », Dreyfus-Brisac, p. 304.

(3) *Contrat social*, liv. I^{er}, ch. IV, p. 24.

ennemis que d'autres Etats et non pas des hommes, attendu qu'entre choses de diverses natures on ne peut fixer aucun vrai rapport » (1).

Reste une seule relation possible, celle qui peut s'établir entre Etats. La guerre est donc *nécessairement une relation d'Etat à Etat*. Elle est même inhérente à la nature de l'Etat, puisque la force seule est capable de régler les rapports entre les Etats. De là, cette conséquence, savoir que l'état de guerre entre les Etats n'est pas un état passager, mais un état permanent; autrement dit la guerre existe toujours entre eux; elle est latente ou bien ouverte, virtuelle ou en action. « *J'appelle guerre de puissance à puissance l'effet d'une disposition mutuelle, constante et manifestée de détruire l'Etat ennemi ou de l'affaiblir au moins par tous les moyens possibles. Cette disposition réduite en acte est la guerre proprement dite; tant qu'elle reste sans effet, elle n'est que l'état de guerre* » (2). Les publicistes de nos jours expriment souvent la même idée en disant qu'il y a entre deux pays une hostilité latente.

Nous aurons l'occasion de voir que Rousseau estime que les nations, pour sortir de l'état de nature, où elles se trouvent encore, devraient suivre la même voie où les hommes se sont eux-mêmes engagés, lorsqu'ils ont reconnu les inconvénients que cet état commençait à leur causer. Ils devraient de même conclure un pacte social, former une véritable société internationale; et, si ce projet est trop grandiose, trop vaste tout d'abord, pour avoir chance d'aboutir, il faudrait au moins que les petites nations se confédérassent entre elles, ce qui leur permettrait de faire équilibre à la force et aux menaces des grands Etats, et épargnerait ainsi le fléau de la guerre à l'humanité tout entière. Nous étudierons plus loin le curieux système de fédération que Rousseau proposait.

(1) *Contrat social*, p. 24.

(2) Fragment : *Que l'état de guerre...* etc., p. 304. Edit. Dreyfus-Brisac.

CHAPITRE XI

De la nature et du but de la guerre.

La première question qui se présentait à l'esprit est celle-ci : quelle est la nature de la guerre ? Nous venons de démontrer avec notre auteur que la guerre est et ne peut être qu'une relation d'Etat à Etat. Ceci est un premier point ; il y en a un second, fort important aussi : c'est que la guerre pour être la guerre et non pas un crime, doit avoir un but légitime.

« *Quels sont ceux qui peuvent s'appeler réellement ennemis ? Je réponds que ce sont les personnes publiques ; et qu'est-ce qu'une personne publique ? Je réponds que c'est cet être moral, qu'on appelle souverain, à qui le pacte social a donné l'existence* ». C'est donc l'Etat. Ce sont donc deux ou plusieurs Etats qui, se faisant la guerre, seront considérés comme ennemis. Par conséquent, la cause de la guerre sera toujours un intérêt public, un intérêt national.

Quoique ce soit le gouvernement qui, dans chaque Etat, dirige la guerre, Rousseau se garde bien de dire qu'elle est une relation de gouvernement à gouvernement ; et cela avec raison, car un gouvernement peut tomber, il est remplacé par un autre gouvernement, et l'Etat subsiste toujours. Or, la fin de la guerre est la destruction même de l'Etat ennemi. « *Qu'est-ce donc que faire la guerre à un souverain [c'est-à-dire à un Etat] ? C'est attaquer la convention publique et tout ce qui en résulte, car l'essence de l'Etat ne consiste qu'en cela. Si le pacte social pouvait être tranché d'un seul coup, à l'instant il n'y aurait plus de guerre, et, de ce seul coup, l'Etat tué sans qu'il mourût un seul homme* » (1).

Outre qu'elle est une relation publique, la guerre est donc encore une relation réelle, nous dit Rousseau. Ce qui fait le fond de la guerre ce n'est point une passion subjective ; c'est une visée objective, au contraire : « *On prend les armes pour disputer de puissance, de richesses, ou de considération, et le*

(1) Fragment : *Que l'état de guerre, etc.*, p. 304.

sujet de querelle se trouve enfin si éloigné de la personne des citoyens qu'ils n'en sont ni mieux ni plus mal d'être vainqueurs ou vaincus ». Ceci établit donc nettement le caractère réel de la guerre : « *C'est le rapport des choses et non des hommes qui constitue la guerre* ». Et il continue : « *Entre les hommes, de même qu'entre les loups, le sujet de la querelle est toujours entièrement étranger à la vie des combattants. Sitôt que le vaincu cède, le vainqueur s'empare de la chose contestée, et la guerre est finie..... On tue pour vaincre, et il n'y a point d'homme si féroce qui cherche à vaincre pour tuer* » (1). On ne pouvait mieux dire que dans cette dernière phrase, ni montrer ce qu'a d'odieux l'antique *væ victis*, cette sanglante vindicte d'une fatalité mystérieuse qui, armant le bras du vainqueur au nom d'on ne sait quelle divinité aveugle et outragée, faisait de celui-ci un vengeur et un bourreau.

En résumé, la guerre est une relation d'Etat à Etat ; elle doit avoir une cause légitime, un grand intérêt national. Sitôt que le but de la guerre est atteint, même sans effusion de sang, la guerre est terminée. De toute façon, l'Etat doit poursuivre le succès au moyen de la guerre avec le moins possible d'effusion de sang, à cause même que « *la guerre ne donne aucun droit qui ne soit nécessaire à sa fin* » (2).

En étudiant la formation de l'Etat, on voit que les citoyens ne lui ont pas fait remise d'autre chose que de l'exercice de leur droit de légitime défense. Les citoyens ne lui ont pas concédé et ne pouvaient pas lui concéder un droit d'agression qu'ils ne possédaient point eux-mêmes. Il ressort de ceci avec clarté que la guerre faite par l'Etat, et elle ne peut être faite que par l'Etat, ne peut avoir pour cause légitime que la défense de l'Etat et des citoyens composant l'Etat. La guerre est alors pour l'Etat non seulement un droit, mais encore un devoir.

Pour ce qui est de la guerre offensive, elle est toujours et profondément illégitime, parce que l'Etat qui la déclare s'arroe un droit qu'il n'a en aucune façon. D'ailleurs, l'Etat attaqué ayant le devoir de se défendre, il s'ensuit qu'il a le droit de son côté, ce qui met l'injustice du côté de l'agresseur. Par conséquent, la

(1) *Fragment sur la guerre*. Edit. Dreyfus-Brisac, p. 319, *in fine*.

(2) *Contrat social*, I, IV.

guerre offensive est toujours injuste et complètement immorale. Son but, qui est généralement la conquête, n'est ni moins immoral ni moins injuste, car la conquête reposant uniquement sur la force, sur la loi du plus fort, ne saurait en rien reposer sur le droit. En effet, les peuples, étant libres comme le sont les hommes, ont seuls le droit et la faculté de disposer de leurs destinées. La conquête n'est donc, en somme, qu'un acte de brigandage qui modifie l'état de fait, mais qui ne peut jamais altérer l'état du droit. Aussi le peuple conquis « *n'est tenu à rien du tout envers son maître qu'à lui obéir tant qu'il y est forcé* ». La guerre, en un mot, n'est pas terminée par la conquête ; elle continue, mais à l'état latent, jusqu'à ce que l'opprimé, se sentant assez fort pour rompre ses chaînes, il essaie de secouer le joug du vainqueur. Cette pensée est fort belle, et elle est d'une haute moralité, tant politique qu'humaine, dans le sens le plus général de ce mot. Elle est le germe d'où sort tôt au tard la revanche du droit, que *la force a primé*, parce qu'elle se rattache étroitement à cette grande force mystérieuse et invincible qu'un homme d'Etat appelait « *la justice immanente* ».

CHAPITRE XII

Conséquences pratiques du principe de Rousseau

Ainsi d'avoir réussi à déterminer d'une façon scientifique le caractère et la nature de la guerre, cela a permis à Rousseau de découvrir du même coup le principe même qui doit la régir. Maintenant que l'on connaît ce principe, on devine déjà quelles conséquences fécondes il va en déduire.

Comment, dans la pratique, appliquera-t-on la théorie philosophique de Rousseau ? C'est bien simple : la guerre est une relation d'Etat à Etat. Dans chaque Etat, nous distinguerons, parmi les personnes, celles qui représentent l'Etat, et celles qui ne le représentent point ; les premières seront les *combattants* ; les autres seront les *non-combattants*. Même distinction pour les

biens : d'un côté l'on mettra les biens qui appartiennent à l'Etat ; ce seront les *biens publics*, et de l'autre côté on mettra les biens qui n'appartiennent pas à l'Etat : ce seront les *biens privés*, lesquels biens ont pour propriétaires les particuliers.

Dès lors, pour que notre formule soit exacte, pour que dans la pratique elle réponde bien à la vérité comme dans la théorie, il faut et il suffit que la guerre affecte seulement les *combattants* et les *biens publics*, et qu'elle épargne ou n'atteigne que tout à fait accidentellement les *biens privés* et les *non-combattants*.

D'ailleurs, Rousseau va serrer de plus près l'application de son principe : « *La guerre, ajoute-t-il, n'est point une relation d'homme à homme, mais une relation d'Etat à Etat, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes ni même comme citoyens, mais comme soldats, non point comme membres de la patrie, mais comme ses défenseurs* » (1). Il y a une simple nuance à faire observer ici : parce qu'ils sont *membres de la patrie*, les citoyens paisibles seront pourtant indirectement atteints par les effets de la guerre, et voici de quelle façon : l'Etat s'est engagé pour eux ; ils devront donc tenir pour leur quote-part les engagements de l'Etat ; c'est ainsi qu'ils auront à supporter, relativement à leurs facultés, une part des frais de la guerre. Mais Rousseau envisage uniquement le droit de tuer que la guerre confère aux ennemis. Ce droit ne les englobera pas ; c'est le soldat seul, représentant et instrument de l'Etat, véritable « *magistrat* », au sens où Rousseau l'entend, qui reste exposé aux coups directs et meurtriers de la guerre, mais il n'y reste exposé qu'en tant que *soldat* ; il n'y reste point exposé *ad libitum*, sans mesure et sans frein. Dès que le soldat cesse d'être véritablement un soldat, c'est-à-dire ce « *magistrat* », dès qu'il redevient un particulier, l'immunité réservée aux particuliers le protège et le couvre aussitôt. Or, il cesse d'être véritablement un soldat, c'est-à-dire un combattant, dès qu'il dépose les armes et se constitue prisonnier. La question n'est absolument pas douteuse. « *La fin de la guerre étant la destruction de l'Etat ennemi, on a le droit d'en tuer les défenseurs tant qu'ils ont les armes à la main ; mais sitôt qu'ils les posent et se rendent, cessant d'être ennemis ou ins-*

(1) *Contrat social*, I, ch. IV.

truments de l'ennemi, ils redeviennent simplement hommes et l'on n'a plus droit sur leur vie » (1). Ainsi les ennemis, dans la théorie de Rousseau, ne sont donc plus que les soldats en état de combattre. Tout le reste de la nation doit être regardé comme des étrangers et non pas comme des ennemis. Quel progrès, depuis « *Grotius et les autres* » !

Une première conséquence s'impose : c'est qu'on ne maltraite pas les prisonniers de guerre. Le seul droit que le vainqueur ait sur eux, c'est de les retenir sous sa garde jusqu'à la fin des hostilités. Ceci se justifie par le but même de la guerre, qui est d'*affaiblir* l'Etat ennemi, afin de faciliter sa défaite. Le priver de ses défenseurs est donc bien l'un des moyens qui concourent à cette fin. Mais là s'arrête le droit du vainqueur. On ne peut absolument pas les réduire en esclavage, comme on faisait autrefois. Il est même interdit de les forcer à porter les armes contre leur pays, ainsi que le pratiquait Frédéric II ; car, si le prisonnier a cessé d'être soldat, il n'en reste pas moins citoyen, c'est-à-dire membre de sa patrie et un *étranger* pour la patrie de son vainqueur. Ce principe, universellement admis aujourd'hui, a conduit plusieurs jurisconsultes modernes à dénier avec justice à l'envahisseur le droit de contraindre les habitants à servir de guides aux armées ennemies.

Après avoir déterminé de la sorte l'application du principe aux personnes, Rousseau s'est occupé d'en déduire les conséquences en ce qui regarde les biens. « *Même en pleine guerre un prince juste s'empare bien, en pays ennemi, de tout ce qui appartient au public, mais il respecte la personne et les biens des particuliers* ». C'est reconnaître l'inviolabilité de la propriété privée, sauf, bien entendu, le cas de force majeure (2), et, en conséquence, réprouver et interdire le pillage, la maraude et le butin.

Quant aux biens publics, l'Etat ennemi peut s'en saisir, mais

(1) *Contrat social*, L. I, ch. IV.

(2) Ce n'est qu'en 1856 que le principe de Rousseau a commencé à recevoir son application dans la guerre maritime par la suppression de la *course*. Un grand nombre d'auteurs demandent qu'on l'étende aux prises maritimes et qu'on déclare la propriété privée inviolable sur mer comme elle l'est sur terre. La dernière Conférence de La Haye, quoiqu'elle ait fait faire un grand pas à la question, ne lui a pas encore donné de solution définitive.

pour la fin seulement où doit tendre la guerre, c'est-à-dire pour gêner, paralyser, affaiblir l'ennemi, ou comme le gage de ses revendications futures. Hormis ces causes, la destruction ou la confiscation des biens publics est condamnable (1). Il reste, d'ailleurs, entendu que l'autorisation de s'emparer des biens publics ne concerne que l'Etat, envisagé comme corps politique, et ne s'étend pas à ses soldats considérés individuellement. Ceux-ci n'ont aucun droit de prendre pour eux personnellement aucun des biens publics de l'ennemi.

Du moment que « *la guerre de puissance à puissance [est] l'effet d'une disposition mutuelle, constante et manifestée de détruire l'Etat ennemi* », il ne semblerait pas qu'il fût nécessaire d'exiger une déclaration de guerre préalable aux hostilités. Mais, pour Rousseau, « *les déclarations de guerre sont moins des avertissements aux puissances qu'à leurs sujets* ». Ceux-ci effectivement peuvent ne pas même soupçonner les préparatifs de l'adversaire. Aussi « *l'étranger, soit roi, soit particulier, soit peuple, qui vole, tue ou détient les sujets sans déclarer la guerre au prince n'est pas un ennemi, c'est un brigand* ».

CHAPITRE XIII

Ce qu'il est advenu historiquement du principe de Rousseau

Quand on lit attentivement le chapitre IV du livre I du *Contrat social*, on est frappé de la concision sous laquelle l'auteur a renfermé et comme condensé sa pensée. Les contemporains ne se doutèrent pas de ce qu'il y avait de vues profondes et géniales dans ces quelques lignes écrites dans un style incisif, tranchant et sobre. Ils préférèrent réserver leur enthousiasme pour les théories politiques qui flattaient davantage leurs passions ; et les mots de liberté et d'égalité les enivrèrent à un point tel qu'ils

(1) C'est en s'inspirant de ce principe que le gouvernement français, donnant par là un noble exemple aux autres nations, fit restituer au gouvernement du Milieu, après l'expédition de Chine, en 1900, le butin que lui rapportait le général Frey.

ne prirent même pas garde au bienfait que Rousseau apportait à la société. Son œuvre sur ce point fut méconnue ; elle fut ignorée de ses premiers lecteurs, de ses premiers admirateurs eux-mêmes. Ce n'est que peu à peu que le sens en fut saisi et que ces idées nouvelles se répandirent. Elles ont eu, dit un commentateur, une longue, étrange et brillante fortune.

Dissimulées et cachées pour ainsi dire dans un chapitre consacré à l'esclavage, il semble bien, en effet, que ni le public ni les hommes d'Etat n'y firent tout d'abord attention. On se borna à les regarder comme le simple développement de la thèse sur laquelle Rousseau étayait la constitution de la société. L'état d'esprit du public d'alors est comparable à ce qui se passa dans le propre esprit de Vattel, quand cet auteur trouva l'idée qui devint le principe de Rousseau, et n'y attacha pas d'importance.

L'esprit public, à l'époque de Rousseau, n'était pas mûr encore pour le comprendre, car l'idée est pareille au germe que le laboureur confie à la terre : la plante, l'arbre futur y sont bien tout entiers en puissance dans sa substance, mais pour que la plante s'élève, pour que l'arbre porte ses fruits, il est indispensable que le terrain s'y prête. Il y a pour les idées aussi une loi du milieu et du moment.

Il faut reconnaître qu'en dehors de Rousseau la pensée contemporaine s'efforçait confusément autour de lui à atteindre le même idéal pressenti. Linguet, Mably s'élevaient avec force contre le droit de prise maritime. L'abbé Galiani, qui avait connu Mably et Rousseau dans le salon de M^{me} d'Epainay, soutenait dans son livre *Dei doveri dei principi neutrali verso i principi guerregianti e di questi verso i neutrali*, des idées fort voisines de celles de Rousseau. On peut citer encore l'auteur allemand Moser (*Essai sur le droit des gens le plus moderne*, 1779), qui fait la même distinction des personnes et des biens, quoiqu'il admette trop facilement beaucoup de circonstances atténuantes pour le cas où l'ennemi n'en aurait pas tenu compte. Mais ces trois auteurs ne constituent dans leur siècle que des exceptions honorables. Bentham en est encore au vieux principe de Grotius et de Vattel. Le plus éminent publiciste de la fin du XVIII^e siècle, G.-F. de Martens lui-même, n'est pas éloigné de professer purement et simplement l'opinion de Vattel. Sa seule originalité est

de douter de la solidité du principe sur lequel celui-ci la basait : « *Le droit naturel*, avoue-t-il, *fixe assez imparfaitement la limite du droit de détruire les biens ennemis* ».

La pensée et le principe de Rousseau ne devaient vraiment être compris et entrer en action que par le truchement de Portalis. C'est en effet le célèbre discours que cet homme d'Etat prononça le 14 floréal an VIII qui fit connaître et mit en honneur ce principe, quoique Portalis ait cru ne pas devoir prononcer le nom de Rousseau. Depuis lors, beaucoup d'auteurs, même des auteurs français, ont attribué à Portalis le mérite d'avoir le premier formulé cette grande pensée. M. Lassudrie-Duchêne fait, à cette occasion, finement observer que l'assertion quelque peu mélancolique de M. Dreyfus-Brisac est bien juste : « *Le Contrat social*, dit ce dernier dans son introduction, *est de tous les écrits de Rousseau celui dont on parle le plus et qu'on lit le moins* ». Portalis, au contraire, l'avait lu, et il n'en parlait pas.

Du reste, il n'est pas prouvé que ce soit l'intervention seule de Portalis qui ait fait triompher le principe de Rousseau. Car, si depuis Portalis il est *connu*, on ne peut pourtant pas dire encore qu'il avait par cela même triomphé. En effet, jusqu'en 1870, la doctrine oscille entre la théorie de Rousseau et celle de Vattel, sans se prononcer bien nettement. Tout d'abord c'est la théorie ancienne qui semble l'emporter dans les œuvres de Kluber, Kent, Wheaton, Halleck, Manning. Toutefois, de certains auteurs préparent déjà la transition : Pinheiro-Ferreira, Heffler, Vidari, Massé, Cauchy. Finalement Ortolan, de Cussy, Pistoye et Reverdy se rallient sans arrière-pensée au principe de Rousseau, en l'écartant seulement du domaine de la guerre maritime, où ils croient pouvoir en justifier l'exclusion.

Enfin, en 1863, parurent les célèbres Instructions du docteur Lieber, rédigées sur la demande du président Lincoln, en vue de la guerre de Sécession. C'est une date importante et qui marque un véritable progrès acquis définitivement à la civilisation, car elles admettent ouvertement le principe de Rousseau : « *L'usage*, y lisons-nous, *a prévalu d'admettre une distinction marquée, surtout dans les guerres continentales, entre l'individu appartenant à une nation ennemie et l'ensemble de la nation représentée par des soldats en armes. C'est un principe de plus en plus généralement reconnu que le citoyen non armé doit être*

respecté dans sa personne et ses propriétés autant que les exigences de la guerre le réclament ».

Dès lors, le principe ne fait que progresser et gagner du terrain. Dès 1875, M. de Laveleye peut écrire : « *On peut dire que cette façon de comprendre la guerre est généralement admise* ». L'Ecole allemande, avec Bluntschli, Ahrens, Holtzendorff, Neumann, paraît avoir été la plus unanime à s'y rallier et à lui donner droit de cité dans la science. Les auteurs italiens, suisses, belges, ont suivi, de même que M. de Martens, en Russie, et M. Nagao-Ariga, au Japon. La plupart des auteurs français y sont également acquis aujourd'hui, sans que pourtant il soit possible d'affirmer qu'ils le soient tout à fait sans restrictions ni réserves. L'Ecole anglaise seule, dans sa grande majorité, y est encore à présent nettement hostile et opposée.

La Conférence de Bruxelles, en 1874, quoiqu'elle n'ait pas abouti par suite justement du retrait de l'Angleterre, marque à l'exception de celle-ci l'adhésion presque unanime des puissances au grand principe de Rousseau. A la suite de cette conférence, l'Institut de droit international, dont les décisions n'ont rien d'officiel, mais dont l'autorité est universellement reconnue, vota en 1875, la résolution suivante : « *Art. 7 : Le projet de déclaration implique une distinction entre trois catégories de personnes, savoir : les combattants réguliers qu'il faut traiter comme tels, — les habitants paisibles, qu'il faut protéger dans leurs personnes et leurs propriétés, — et les combattants irréguliers, qui, méconnaissant les lois de la guerre, ne méritent point d'être traités comme des ennemis loyaux* ».

Mêmes principes dans le Manuel sur les lois de la guerre sur terre, que l'Institut de droit international élaborà à Oxford en 1880. Mêmes principes dans le Manuel de droit international publié en France en 1884, à l'usage des officiers de l'armée de terre. Mêmes principes également dans les manuels analogues publiés par les autres nations. Le principe de Rousseau est donc entré maintenant dans la pratique internationale, et nous croyons être autorisé à avancer ce fait, qu'après avoir été un simple principe théorique et métaphysique il est enfin devenu un principe de droit. La Conférence de La Haye en 1899 semble lui avoir donné sa dernière consécration. Le règlement précise la distinction entre belligérants et non belligérants, et s'efforce de

déterminer nettement les forces armées, « *pour les distinguer des populations paisibles devant demeurer étrangères aux actes d'hostilité, en vertu du principe moderne que la guerre est un rapport d'Etat à Etat* ».

Tel paraît donc être le droit. Telle est bien, en tout cas, la doctrine de l'Ecole continentale, ainsi nommée pour différencier les auteurs du continent d'avec ceux de l'Ecole anglaise. Ces derniers, en effet, comme nous l'avons dit, continuent, dans leur grande généralité, à repousser l'application du principe de Rousseau.

Nous allons très sommairement jeter un coup d'œil sur les objections qu'ils y opposent.

CHAPITRE XIV

Théorie adverse de l'Ecole anglaise

On peut grouper sous quatre chefs l'ensemble des objections que les publicistes de l'Ecole anglaise (1), et quelques auteurs d'une autre nationalité (2), élèvent contre le principe de Rousseau. Le premier chef comprend celles qui, étant d'ordre théorique, sont basées sur des considérations de droit public. Le second réunit celles qui sont d'ordre pratique. Elles tendent à démontrer que l'application du principe serait pleine de difficultés et qu'on ne saurait même pas y voir un progrès. Sous le troisième on groupe les objections qui se fondent sur l'antiquité de la tradition contraire, et sous le quatrième, celles qui invoquent la sauvegarde de l'intérêt britannique.

Par la première catégorie d'objections on dénie à Rousseau l'existence distincte de l'Etat, en tant qu'il aurait une personnalité différente de celle des citoyens. Même, dit-on, en admettant que la guerre ne soit qu'une relation d'Etat à Etat, comme ces

(1) Hall, Lawrence, Philimore, Travers Twiss, Westlake, etc.

(2) Le Français M. Dupuis : « *Le droit de la guerre maritime d'après les doctrines anglaises contemporaines* ».

Etats se confondent et s'identifient avec leurs citoyens, il est illogique de vouloir soustraire ces citoyens aux effets de la guerre.

Ce serait sortir de notre cadre que d'entrer ici dans une discussion fort difficile et fort longue sur la personnalité de l'Etat. Quoique les auteurs ne s'entendent guère sur la question (1), il est hors de doute que l'Etat existe, ou comme entité, ou comme organisme, ou comme simple fait. Dans tous les cas, si l'on envisage les rouages d'une nation, celui-ci est le rouage principal, central, qui met tous les autres en mouvement et dont l'absence, quand on le brise ou le supprime, arrête tout le mécanisme.

Dès lors on comprend que ce soit une grande simplification pour la conduite de la guerre que d'en limiter le but à la destruction seulement de ce rouage chez l'ennemi. On conçoit d'autre part, tout ce qu'y gagnent la justice et l'humanité, sans qu'il y ait à craindre que cette conception nuise en rien aux opérations militaires. Car il faut bien le remarquer, ni Rousseau, ni ceux qui ont suivi sa doctrine sur ce point, n'ont jamais entendu sacrifier le but positif et capital de la guerre à la question subsidiaire d'humanité. Ces auteurs n'ont voulu extirper la cruauté et l'injustice de la pratique de la guerre, que parce que leur raison leur a révélé que c'étaient des excroissances parasitaires, odieuses principalement parce qu'elles étaient inutiles au but que la guerre poursuit. C'est dire que le principe de Rousseau n'est point si rigide qu'il ne comporte des exceptions, lorsque la nécessité l'exige; et c'est bien ici le cas de répéter que l'exception confirme la règle. Rousseau l'a si bien reconnu lui-même qu'il écrit que « *la guerre ne donne aucun droit qui ne soit nécessaire à sa fin* ». Par ces mots, il entendait donc que la fin de la guerre justifie les moyens qui y tendent, mais ne justifie que ceux-ci, ce qui revient à proclamer, en somme, que les droits légitimes que confère la guerre sont supérieurs à tous les autres, et que ces derniers doivent s'incliner devant eux. Par conséquent, le principe de Rousseau demeure toujours vrai, mais il s'éclipse quelquefois devant la prééminence d'un droit qui lui

(1) Rousseau, Bluntschli et M. Esmein reconnaissent à l'Etat une personnalité distincte et une souveraineté « en dehors et au-dessus » de ceux qui l'exercent. L'Ecole anglaise admet qu'il y a confusion des deux personnalités de l'Etat et des citoyens. M. Duguit dit que l'Etat est un simple fait, « *le pouvoir du plus fort* ».

est supérieur. Une simple comparaison, d'ailleurs, va remettre toutes choses au point. Par exemple, dans un ordre différent d'idées, il est certain que les servitudes légales sont une atteinte au droit de propriété. Mais on ne prétendra pourtant jamais que le droit de propriété sur un bien est détruit, parce que ce bien est grevé d'une servitude légale. Ce serait un paralogsme évident. Or, les auteurs anglais en commettent un tout pareil, lorsqu'ils se fondent sur les exceptions que les nécessités de la guerre infligent au principe pour dénier l'existence de ce principe.

Nous ne connaissons qu'une exception qui à première vue semblerait pouvoir faire douter de sa véracité, c'est le droit de prise maritime. La pratique, on peut dire universelle, est que la propriété particulière n'est pas inviolable sur mer. Or, c'est justement ce droit de prise maritime que les Anglais veulent sauvegarder et conserver à tout prix. Ils y apportent même un entêtement que l'amour de la tradition n'explique pas à lui seul, — et l'on sait quelle force a la tradition sur les esprits anglo-saxons. Il faut bien y reconnaître l'effet aussi d'un raisonnement. Maintenant, ce raisonnement est-il bien juste et favorise-t-il, autant qu'ils le croient, leur véritable intérêt? La question est fort discutée. En tout cas, ils n'attaquent si vivement le principe de Rousseau que parce que ce principe les blesse dans l'une de leurs conceptions et de leurs pratiques les plus chères. Mais, comme le commerce maritime est pour l'Angleterre une question de vie ou de mort, à cause des arrivages de denrées qui sont indispensables à la subsistance de sa population, et, comme d'autre part, pour les puissances continentales, le commerce maritime pourrait être interrompu sans produire autre chose qu'une simple gêne dans leurs approvisionnements, on voit par là combien le raisonnement des Anglais est faux et même dangereux pour eux. Car il est évident que le droit de prise maritime rigoureusement appliqué, peut réduire un jour à la disette et par conséquent à merci, l'Angleterre, alors que ce même droit, tout aussi rigoureusement appliqué par elle, ne sera jamais qu'un empêchement partiel pour ses adversaires du continent.

Quoi qu'il en soit, même certains auteurs qui professent le principe de Rousseau admettent qu'il ne doit point s'appliquer aux prises maritimes, parce qu'à leur sens le droit de prise est une des *nécessités* de la guerre maritime et même l'un des *buts*

que cette guerre poursuit. L'exception, dans leur doctrine, n'infirm后会 donc nullement la règle.

Par contre, beaucoup d'esprits considèrent, à l'heure actuelle, que le droit de prise maritime a perdu à peu près toute son utilité depuis la découverte et la mise en pratique de la navigation à vapeur; il faudrait véritablement couvrir la mer d'un réseau serré de croiseurs, de vedettes et de torpilleurs, pour empêcher de glisser entre leurs mailles les mille embarcations invisibles et rapides dont les hauts prix du fret multiplieraient le nombre et l'audace; de sorte qu'actuellement on ne peut guère voir dans ce droit suranné qu'une survivance tenace d'anciennes idées et d'anciens procédés tombés en désuétude; et il est permis d'espérer que les progrès de l'esprit humain et de la justice internationale ne tarderont plus beaucoup à le faire disparaître. Nous noterons seulement que la dernière Conférence de La Haye, en 1907, n'a pas pu y aboutir encore. Elle a simplement limité le droit de capture, réglementé la transformation des navires marchands en navires de guerre, et établi la *Cour internationale des prises maritimes*.

Après avoir ainsi essayé d'infirm后会 le principe par la considération des difficultés ou des inconvénients auxquels il se heurte dans la pratique, les auteurs anglais prétendent le repousser définitivement en montrant que, bien loin qu'il soit une atténuation des maux de la guerre, il en serait l'aggravation. Autrement dit, il prolongerait la guerre avec tous ses maux, au lieu de la laisser s'achever sous des coups, terribles il est vrai, mais par cela même prompts et décisifs.

Cette théorie qui a été celle du général russe Dragomirof et du feld-maréchal prussien de Moltke, n'est, sous une apparence et sous un prétexte d'humanité, que le code simplement de la barbarie. En effet, au lieu d'imposer toujours les règles de la justice et de l'honneur, elle y substitue le principe de l'opportunité. Dès lors les chefs militaires l'appliqueront à leur guise, sans limite et sans contrepoids, et ce sera le règne absolu de l'arbitraire, de la passion ou même de la fantaisie. C'est déjà une arme terrible entre les mains d'un général qui serait en même temps un profond politique et qui saurait proportionner l'intimidation au résultat stratégique qu'il aurait en vue, sans aller jusqu'à jeter l'ennemi dans le désespoir ou le fanatisme. Mais que

sera-t-elle si le chef est déjà sanguinaire de nature comme un Tilly ou un duc d'Albe, et n'a, comme eux, ni scrupules, ni pitié ? A quels excès, dont l'imagination frémît, ne se laissera-t-il pas aller, alors surtout que sa conscience trouvera un blanc-seing dans un axiome juridique lui prouvant que plus il sera féroce, plus il sera humain ?

Le bon sens fait promptement justice de cette conception barbare ; mais il y a aussi des raisons de fait qui la combattent. L'histoire fournit ainsi contre elle deux arguments : en premier lieu, elle nous montre que les chefs militaires, ceux du moins qui sont vraiment dignes de ce nom, par exemple un Masséna dans Gènes assiégée, ne céderont jamais devant les objurgations de la population civile, quelque pressante et épouvantée qu'elle soit. En ceci ils font leur devoir et suivent les prescriptions impératives du *service des places*. En second lieu, elle nous apprend que depuis que les règles d'humanité ont pénétré dans la conduite et la pratique de la guerre, celle-ci est devenue beaucoup plus rare qu'auparavant, beaucoup moins meurtrière et beaucoup moins longue. Il y a donc tout lieu de déduire de ces faits que non seulement l'application du principe de Rousseau ne prolonge pas le fléau de la guerre, mais qu'elle contribue puissamment à la fois à le restreindre et même à l'écarter. A les déshabituer du carnage, on rend les fauves moins féroces.

Ce point de vue n'est malheureusement pas du tout celui des auteurs anglais qui n'hésitent pas à accentuer encore leur intransigeance, en soutenant que le nouveau principe est encore moins moral et plus inique que l'ancien. Ce dernier effectivement, englobant tous les nationaux dans les risques de la guerre, imprime à celle-ci un caractère de peine et de châtimement général à toute la nation ; et ce n'est que justice, disent-ils, attendu que tous les habitants ont leur part de responsabilité, qu'ils doivent supporter, dans l'acte ou dans la négligence qui a été la cause initiale des hostilités. Vouloir comme Rousseau épargner les conséquences de la faute à toute une catégorie de coupables, pour les faire supporter toutes à une petite partie seulement de ceux-ci est profondément inique. Il n'y a d'équitable et de juste que la solution qui consiste à ne faire aucune distinction entre les citoyens et à les mettre tous sur un même pied d'égalité, en face des maux qui résultent de la guerre. La justice le demande, et

aussi l'utilité, car, par ce moyen, le patriotisme ne sera plus l'apanage que de quelques-uns, il deviendra une vertu vraiment nationale.

On nous permettra de remarquer que ce raisonnement est encore un paralogisme ; car il n'est pas vrai que dans la théorie de Rousseau la guerre perde ce caractère de châtimement public et de calamité générale. Rousseau se borne à demander qu'on évite les cruautés *inutiles*. Mais il est certain que l'ensemble des citoyens reste responsable comme support et substratum de l'Etat. Celui-ci répartira à chacun des habitants la quote-part du dommage matériel qu'il aura subi du fait des ennemis. Dans la thèse opposée, l'admission des cruautés inutiles n'aurait que la portée d'un châtimement à caractère métaphysique, que la science ne saurait accepter ; et, de plus, il n'y aurait d'atteints par la guerre qu'une partie seulement des citoyens, ceux-là seuls qui habiteraient les provinces envahies, tandis que, plus heureux, leurs concitoyens, se trouvant éloignés du théâtre de la guerre, resteraient indemnes et saufs non seulement dans leurs personnes, mais encore dans leurs biens.

Le troisième genre d'arguments est tiré du respect que les Anglais témoignent à la tradition. Au principe de Rousseau, dont la date d'apparition est récente, ils opposent l'antiquité vénérable du principe contraire, avec des siècles de pratique et des autorités telles que celles de Grotius, Hobbes, Pufendorf, Vattel, etc., que viennent encore renforcer tous leurs auteurs nationaux. Mais, sans méconnaître en rien ce que les Anglais, d'accord en ce point avec M. Taine, trouvent de vrai et de respectable dans la tradition, il faut pourtant bien avouer que la tradition elle-même doit forcément se modifier peu à peu pour suivre le mouvement des idées et se mettre d'accord avec la réalité des faits. Or, on peut affirmer que depuis près d'un siècle les faits se sont insensiblement conformés aux idées que Rousseau avait émises, et que, devant cette constatation, la grande majorité des auteurs s'est ralliée à son principe. Les faits eux-mêmes commencent donc à donner un démenti à l'Ecole anglaise.

La vérité, d'ailleurs, c'est que les auteurs de cette Ecole n'ont en vue que ce qu'ils croient être l'intérêt britannique ; et la preuve en est qu'ils tirent justement de cet intérêt la quatrième catégorie de leurs arguments. Ils estiment en effet, à tort d'après

nous, que le droit de prise maritime est une question vitale pour l'Angleterre, et, en conséquence, ils entendent le maintenir, voilà tout. Ils devraient pourtant se rappeler et méditer ces paroles qu'un de leurs hommes d'Etat, lord Palmerston, prononçait un jour, en 1856, dans un discours à Liverpool : « *Si nous jetons un regard sur l'exemple des temps anciens, nous ne trouvons nulle part qu'un pays puissant ait été vaincu par les pertes privées qu'ont éprouvées individuellement ses citoyens* ».

Nous avons ainsi résumé les critiques des auteurs anglais. Aucune ne nous a convaincu, parce qu'aucune ne nous a démontré que le principe de Rousseau soit *illogique* au point de vue du droit public, *chimérique* dans son application, *inhumain* dans ses conséquences, *inique et immoral* par ses distinctions, *subversif* de la tradition, *dangereux* pour l'intérêt de certains pays.

CHAPITRE XV

L'application du principe de Rousseau au XIX^e siècle

Etant admis que la guerre est une relation d'Etat à Etat, il nous reste à examiner la façon dont le XIX^e siècle a appliqué ce principe, en nous plaçant tour à tour aux points de vue suivants : 1^o la déclaration de guerre ; 2^o les personnes ; 3^o les biens.

1^o La déclaration de guerre

On est aujourd'hui à peu près universellement d'accord sur la nécessité d'une déclaration de guerre. Cette solution est logique, puisque maintenant on admet que c'est la paix qui est l'état normal entre les nations. Les divergences ne commencent à se faire jour que lorsqu'on aborde la question de la *forme* qu'il faut donner à la déclaration de guerre. Un point indiscutable, c'est que les nécessités de la guerre ne vont jamais jusqu'à permettre une attaque inopinée comme celle du Japon contre la Chine en 1894, et plus tard contre les bateaux russes dans la baie de Chemulpo. Le droit n'a rien à voir dans ces coups de force qui

restent indignes de la civilisation et relèvent uniquement des pratiques de la barbarie. Il faut même ajouter, pour flétrir comme il le mérite ce dernier attentat, qu'à Chemulpo la flotte japonaise est venue chercher les deux petits bâtiments russes en pleine paix encore et dans les eaux territoriales d'une puissance neutre, ce qui constitue une seconde violation flagrante du droit international.

2° Les personnes

Il est aujourd'hui de droit certain (1) que les populations paisibles et inoffensives « *ont le droit de demeurer paisibles au milieu du tumulte des armes* »; comme s'exprime M. Pillet (2), mais à une condition, c'est qu'elles conforment leur conduite à la plus élémentaire loyauté et ne se risquent point à encourir la loi martiale, car, dans ce cas, les contrevenants « *méconnaissant les lois de la guerre, ne méritent point d'être traités comme des ennemis loyaux* » (3).

La rigueur des principes doit faire rejeter absolument la pratique des otages et l'obligation imposée aux habitants du pays envahi de servir de guides à l'ennemi. Le seul fondement sur lequel on avait basé jusqu'ici cette coutume exorbitante était le droit de vie ou de mort que « *Grotius et les autres* » reconnaissaient aux belligérants sur les habitants du pays avec lequel on était en guerre. Or, comme personne à présent n'admet plus ce droit, il s'ensuit logiquement qu'il faut rejeter sans hésiter cette double conséquence.

Enfin, relativement aux prisonniers, du moment qu'en se rendant ils cessent par là même d'être soldats, on leur doit les mêmes égards qu'à la population inoffensive. Le seul droit qui reste au vainqueur, c'est de les garder jusqu'à la fin des hostilités; et, s'il ne le peut pas, son devoir est de les renvoyer et de les laisser partir. Pendant la guerre de 1904, les Japonais ont rendu aux Russes tous les prisonniers invalides.

Quant aux blessés et aux malades ennemis, on les assimile universellement aux blessés et aux malades nationaux, et c'est

(1) V. le *Manuel d'Oxford* (art. 7), aujourd'hui universellement admis.

(2) *Op. cit.*, p. 198.

(3) *Manuel d'Oxford*, art. 7.

l'honneur de l'humanité que les différences de nationalité s'effacent ainsi devant les soins des médecins et des sœurs de charité. On sait avec quelle énergie Rousseau avait intercédé en leur faveur à une époque où personne ne s'occupait d'eux. Sa voix enfin a été entendue, et la Convention de Genève, de 1864, reprise et étendue par la Conférence de La Haye, est aujourd'hui la charte, universellement reconnue et pratiquée, des blessés et des malades en temps de guerre.

On a objecté que, dans le cas de bombardement, le respect dû à la personne des non-belligérants aurait à souffrir. Il est certain ; mais là encore l'humanité commande impérieusement de ne rien faire qui ne soit directement utile au but que la guerre poursuit. Un jour viendra, il faut l'espérer, où le droit de la guerre obligera l'assiégeant à laisser la population inoffensive sortir de la ville assiégée (1). Ce jour-là le principe de Rousseau aura parachévé son triomphe dans le domaine de la guerre terrestre, en ce qui regardera les personnes.

3^e Les biens

Pour les biens, il y a, dès à présent, complètement triomphé, sous réserve des cas de nécessité. Il est encore tenu en échec, dans la guerre sur mer, par une partie de la doctrine et par la pratique de certaines nations et de l'Angleterre principalement. Les partisans du droit de prise arguent de la nécessité qu'il y a d'entraver et de supprimer le commerce ennemi, de se saisir des navires marchands susceptibles de devenir des croiseurs auxiliaires, et enfin de l'avantage que l'on trouve à causer à l'adversaire un préjudice à la fois matériel et moral.

Mais tous ces arguments sont réfutables ; le commerce, quand il ne peut plus se faire par mer, s'effectue encore plus aisément par les frontières terrestres, grâce aux chemins de fer. En second lieu, la formidable artillerie à longue portée des flottes modernes incendierait au moyen de ses obus tout vaisseau qui ne serait pas cuirassé. Enfin il n'est ni juste ni logique de frapper une petite partie de la population, importateurs et armateurs, alors

(1) C'est ce qu'ont fait à leur honneur les Japonais au second siège de Port-Arthur, en 1904.

que tout le reste demeurerait indemne. Comme nous l'avons déjà dit, il n'y a dans cette pratique barbare qu'une survivance historique. La nécessité de la guerre, telle qu'elle se faisait autrefois, l'excusait et la justifiait peut-être. En effet, avant la Déclaration de Paris, de 1856, tout navire marchand qu'on aurait épargné pouvait devenir un bateau corsaire. C'était donc un ennemi éventuel, et l'on comprend que l'adversaire songeât à le supprimer au préalable. De plus, comme les chemins de fer n'existaient pas, priver une nation de son commerce maritime, pouvait être un moyen presque radical d'arrêter ses approvisionnements en denrées, — lesquelles étaient considérées, d'ailleurs, plus ou moins comme contrebande de guerre, — et en bois et matériaux de construction.

Aujourd'hui toutes ces anciennes raisons ont disparu ; et, n'était surtout l'opposition irréductible de l'Angleterre, la pratique universelle se rangerait certainement à l'opinion de la grande majorité de la doctrine.

Sur terre, la propriété ennemie est absolument inviolable, sauf, avons-nous dit, les cas de nécessité et les effets indirects de la guerre. Non seulement le droit de propriété n'est pas atteint, mais même le droit de souveraineté n'est pas déplacé par l'invasion et l'occupation. Autrement dit, il n'y a dans la souveraineté, que l'ennemi exerce sur le territoire envahi, qu'un simple état de fait ; il n'y a pas *conquête*.

Quant aux biens publics, l'ennemi peut s'en saisir, les utiliser ou les détruire dans la mesure où ces actes sont nécessités par le but de la guerre. Même les réquisitions, qui sont un des faits indispensables de la guerre, ne constituent plus une spoliation brutale comme autrefois. On peut les comparer à une sorte d'expropriation publique comportant un droit à une juste indemnité. Par contre, aujourd'hui on condamne absolument les contributions. On les considérait jadis comme le rachat du pillage : il ne saurait donc plus en être question, puisque le pillage est formellement interdit par l'unanimité des auteurs et de la pratique modernes. Elles ne seraient tolérables que si elles étaient l'équivalent d'une réquisition en nature, que les habitants du pays seraient dans l'incapacité de fournir. Tout autre emploi des contributions doit être proscrit en vertu de l'article XIV du projet de Déclaration de Bruxelles.

Tel est l'ensemble de la doctrine dans l'Ecole continentale. Nous avons déjà noté que l'Ecole anglaise s'en sépare notamment dans la question du droit de prise maritime. Une autre divergence réside dans le fait que les Anglais admettent l'ouverture brusque et subite des hostilités sans déclaration de guerre préalable. Ils estiment que le premier acte d'agression est une publicité suffisante et une affirmation assez énergique de l'état de guerre.

La dernière divergence se rapporte au commerce international entre les belligérants. Alors que d'après les auteurs du continent l'état de guerre n'est pas une cause d'annulation des obligations commerciales, les Anglais, fidèles au principe de Grotius : *bellum omnium contra omnes*, déclarent que ces obligations sont désormais sans cause et par conséquent radicalement nulles. Il est vrai qu'ils ne suivent pas en fait cette théorie rigoureuse, parce qu'elle leur paraît inutile. Ils se contentent seulement de la conserver comme une base rationnelle sur laquelle ils appuient le prétendu droit de prise maritime dont ils usent sans réserves.

CHAPITRE XVI

Les résultats définitivement acquis

Nous pouvons maintenant jeter un regard d'ensemble sur l'œuvre et l'influence de Rousseau dans la matière des relations internationales et des principes de la guerre.

Nous avons vu que la science moderne a abandonné son idée d'une société internationale à constituer par un contrat. Elle ne regarde pas avec beaucoup plus de faveur son projet de Confédération des petits Etats, dont il nous reste à nous occuper. Contrairement à son opinion, on admet aujourd'hui que l'état de guerre n'est nullement le mode normal des relations entre les Etats, mais que c'est la paix qui est la règle, et la guerre l'exception. Par suite, on déclare que tous les efforts des publicistes et des gouvernants doivent tendre sans cesse à assurer aux peuples le bénéfice de la paix, tant au moyen de véritables traités

d'alliance, que par des conventions d'arbitrage obligatoires pour les parties, lorsqu'il ne s'agit pas d'un de ces conflits qui engagent les intérêts vitaux, l'honneur ou la considération de l'un des contractants.

La guerre n'est donc plus qu'un rapport anormal et exceptionnel entre deux ou plusieurs nations. En l'étudiant à ce point de vue, l'unanimité de l'Ecole continentale adopte sans réserves — sauf pour la guerre maritime, — le principe de Rousseau, à savoir que la guerre étant une relation d'Etat à Etat doit laisser en dehors des hostilités et de la violence toute la population inoffensive et les non-combattants, qui ne *représentent* pas l'Etat, et n'affecter que les combattants, qui le représentent et en sont les *instruments*. Les prisonniers de guerre, les malades et les blessés cesseront *ipso facto* d'être considérés comme des combattants et seront traités avec les mêmes égards que la population civile. Remarquons qu'en conformité de ces principes et des prescriptions de la Conférence de La Haye, le Japon avait organisé, pendant la guerre russo-japonaise, un bureau de renseignements sur les prisonniers, qui a rendu à ceux-ci et à tous ceux qui s'intéressaient à leur sort les plus grands services. On n'a pas oublié non plus la générosité des Boërs qui relâchaient sans conditions les prisonniers anglais.

Le principe qui nous a conduit à faire cette distinction capitale entre les personnes devait nous amener à en faire une analogie entre les biens. Les biens privés, c'est-à-dire les biens des particuliers, seront donc inviolables comme leurs personnes, sauf bien entendu les effets indirects de la guerre et les cas de nécessité ; mais même alors ils ne deviendront jamais la propriété de l'ennemi, ce qui exclut formellement le pillage et le butin. Enfin les réquisitions et, à leur défaut, les contributions, qui ne seront admises que par équivalence, ouvriront en principe un droit à indemnité en faveur de ceux qui les subissent. En général, dans la pratique, au moment de la conclusion du traité de paix, on en déduit le montant du chiffre global que le vaincu paie au vainqueur.

En un mot, grâce à Rousseau, grâce à son principe, grâce à la doctrine qui a su en tirer toutes les conséquences bienfaisantes, grâce enfin à la civilisation qui se développe et qui s'épure de plus en plus, les antiques et encore si récentes horreurs des

guerres paraissent devoir avoir un terme. Certes la guerre restera toujours la guerre, un fléau dont l'atrocité ne saura pas empêcher les citoyens dignes de ce grand nom d'accomplir leur devoir ; mais il est permis d'espérer que, bornée désormais à des causes justes, elle deviendra de plus en plus rare. Il faut dire à la gloire de Rousseau qu'il n'est pas étranger à ce magnifique résultat. Par sa théorie de la souveraineté il a remis pour ainsi dire le droit de guerre aux mains de ceux qui en supportent toutes les conséquences, c'est-à-dire au peuple ; et il l'a retiré des mains du prince qui n'y voyait bien souvent qu'un motif de gloire personnelle, quelquefois une occupation, une jouissance de son orgueil, ou bien une combinaison pour ses intérêts de famille, quand il n'obéissait pas à des mouvements de colère ou de vengeance.

Puis, quand la guerre éclate, les mœurs ont changé sous l'influence bienfaisante de Rousseau ; les hostilités n'offrent plus ces tableaux effrayants de la cruauté froide, du pillage, de l'extermination et du viol, tolérés, permis, encouragés par les coutumes et malheureusement aussi par la théorie. La grande majorité de la nation, celle-là même qui de tout temps n'a rien pu pour la défense de la patrie, est désormais à l'abri des violences, du fer et du feu, protégée même contre tout danger par l'armée envahissante.

Ce n'est que sur le champ de bataille que la mort reparaît avec sa brutalité sanglante et aveugle, mais qu'ennoblissent l'idée de la gloire, la conscience du plus grand et du plus noble des sacrifices, la reconnaissance et la piété émue de la Patrie.

Là encore ce n'est plus l'inexorable tuerie présidant à d'inutiles hécatombes, ce n'est plus l'ivresse seule du meurtre qui règne en souveraine maîtresse. Le drapeau qui porte, brodés sur ses plis, les deux mots honneur et patrie en abrite maintenant un troisième qui est humanité. Dès qu'il devient inutile de répandre le sang, le feu cesse ; dès que la mort de l'ennemi n'est plus nécessaire, elle est interdite ; le combattant moderne ne recherche plus la suppression de l'adversaire ; ce qu'il veut, c'est son impuissance ; il veut vaincre, mais il n'éprouve aucune mauvaise joie à tuer. Devant un ennemi désarmé, le soldat moderne se souvient « [qu']à vaincre sans péril, on triomphe sans gloire », Il relève son arme et il fait un prisonnier. Il avait tout à l'heure

devant soi un ennemi ; maintenant il ne voit plus en lui qu'un homme. Loin d'être ces bêtes de carnage dont les histoires de la Guerre de Trente ans par exemple nous ont laissé les horribles esquisses, — des monstres qui se riaient des tortures des blessés et des affres des agonisants, et qui, pour se divertir ou pour se venger, achevaient à petits coups les mourants, — les combattants des armées modernes se font un honneur de prouver, au milieu même de leur redoutable mission, qu'ils restent néanmoins des hommes, c'est-à-dire des créatures à la fois raisonnables et compatissantes. Bien loin qu'ils leur causent aucun mal, ils recherchent, recueillent et soignent les blessés ennemis, au même titre et au même rang que les leurs. Dans ces conditions, mais dans ces conditions seulement, on peut dire que la guerre est une grande école de vertu et de courage.

Il y a eu, nous le savons, des défaillances, et plusieurs datent d'hier seulement. Elles sont infiniment regrettables ; mais elles ne sont que des accidents, qui ne sauraient faire douter du triomphe prochain et définitif des sentiments d'humanité et de justice. Ces défaillances s'expliquent jusqu'à un certain point, si l'on veut bien considérer que tant de siècles de barbarie et de pratiques vraiment sauvages ont dû laisser dans la race humaine un certain atavisme, capable de triompher de temps en temps des règles et de l'éducation nouvelles. On doit tenir compte aussi de l'ébranlement nerveux produit chez le combattant par ce que les spectateurs de la campagne de Mandchourie ont appelé « l'enfer de la bataille ». L'imminence du danger, la surexcitation physique et morale, une certaine souffrance poussée parfois jusqu'au paroxysme, l'instinct purement animal de la conservation qui se transforme si souvent en cruauté froide, en fureur aveugle, toutes ces causes agissant brusquement, simultanément, longuement sur des organismes plus ou moins épuisés déjà par les marches, les privations, les insomnies, peuvent amener, on le conçoit, un véritable déséquilibre des facultés, un état de demi-inconscience où le jugement n'est plus sain, où la matière et ses pires instincts ne connaissent plus de frein ni de borne.

Mais, nous le répétons, ce ne sont là que des exceptions et qui tendent à devenir de plus en plus rares : de sorte que le tableau que nous avons tracé tout à l'heure est bien dans son

ensemble celui qui donne une idée assez exacte de la guerre moderne.

En face de cette monstrueuse puissance qui peut en quelques heures faucher des milliers de vies, coucher à terre une partie de la jeunesse d'une nation, en mutiler et en flétrir pour toujours une autre partie, la science et la civilisation, à la suite de Rousseau, ont dressé la puissance purement spirituelle d'une idée et d'un principe philosophique. Mais l'idée a sur les faits une puissance telle que les faits se sont conformés peu à peu à cette idée. Le principe de Rousseau se fait entendre des combattants jusque dans le tumulte des modernes champs de bataille. Il dit à chacun d'eux : « tu peux aller jusque-là, mais quand tu y seras parvenu, arrête-toi ». Et le soldat s'arrête sans murmurer.

Ce résultat magnifique est, comme nous venons de le dire, la conséquence glorieuse d'un simple principe de philosophie, et les hommes ne sauront jamais entourer de trop d'admiration et de trop de reconnaissance le philosophe qui, quelles que soient d'autre part ses opinions religieuses ou politiques, a su découvrir et formuler un tel principe autant avec son cœur qu'avec son génie.

LIVRE II

Le Système fédératif

CHAPITRE PREMIER

Des causes qui ont amené Rousseau à l'idée d'une confédération des petits Etats

L'idée d'une confédération des petits Etats a été certainement l'une des idées les plus chères à Rousseau, quoique, dans le *Contrat social*, il n'y ait fait qu'une seule allusion (1), d'ailleurs fort suggestive. Mais le peu qu'il en dit et la manière surtout dont il le dit ouvrent des horizons si curieux sur sa pensée qu'il est dès lors fort intéressant de chercher à savoir ce qu'elle était exactement.

Ce chapitre XV du livre III, dans lequel tout à la fin seulement il est question du système fédératif, est l'une des parties de son œuvre où ce que l'on a appelé le « pessimisme » de Rousseau s'est donné le plus librement carrière. Ceci s'explique. En effet, du moment que Rousseau entreprend l'analyse véritable de cet être collectif si compliqué et si divers qu'est le *peuple*, il est bien forcé de quitter les hauteurs sereines de la théorie et de soumettre sa raison à l'épreuve toujours pénible de la réalité. Alors, devant la brutalité des faits, si différents de ses désirs, il éprouve un sentiment de découragement ; il se rend compte que les rouages de la belle machine dont il a amoureuxment dressé le plan dans le silence du cabinet, une fois mis en place, ne fonctionneront pas. En vain cherchait-il à reprendre espoir en tournant ses regards vers l'exemple rétrospectif d'Athènes et de Rome. Mais c'était pour lui une nouvelle cause de désillusion et de mélancolie. Si le système politique qu'il concevait avait pu y fleurir, n'était-ce pas parce que la servitude y fleurissait aussi ? Ce doute pénètre profondément son esprit, et à l'animation de sa phrase, on devine la véritable angoisse qu'il y produit : « Quoi, la liberté ne se maintient

(1) L. III, ch. XV, *in fine*.

qu'à l'appui de la *servitude*? Peut-être. *Les deux excès se touchent. Tout ce qui n'est point dans la nature a ses inconvénients, et la société civile plus que tout le reste. Il y a telles positions malheureuses où l'on ne peut conserver sa liberté qu'aux dépens de celle d'autrui et où le citoyen ne peut être parfaitement libre que l'esclave ne soit extrêmement esclave... Je n'entends point par tout cela qu'il faille avoir des esclaves, ni que le droit d'esclavage soit légitime, puisque j'ai prouvé le contraire. Je dis seulement les raisons....., etc.* » (1).

Quelle antinomie, et comme elle obsède et oppresse visiblement sa raison dans ces quelques courtes phrases tranchantes, mais hachées, pleines d'attaques et de ripostes, où des idées si contraires s'entrechoquent et se heurtent. Aussi, d'une façon brève et tout à fait inattendue, s'évade-t-il du sujet dont il n'est plus maître, pour se rejeter vers une solution où la théorie va retrouver les ailes qu'un contact prolongé avec la réalité menaçait vraiment trop d'endommager. Voyons ce qu'il nous propose : « *Tout bien examiné, je ne vois pas qu'il soit désormais possible au souverain [c'est-à-dire au peuple] de conserver parmi nous l'exercice de ses droits, si la cité n'est très petite. Mais si elle est très petite, elle sera subjuguée. Non. Je ferai voir ci-après comment on peut réunir la puissance extérieure d'un grand peuple avec la police aisée et le bon ordre d'un petit Etat* ».

C'est en vain qu'on chercherait dans le *Contrat social* ces développements que l'auteur annonçait. Une note de l'édition de 1762 nous explique cette lacune : « *C'est, dit Rousseau, ce que je m'étais proposé de faire dans la suite de cet ouvrage, lorsqu'en traitant des relations externes, j'en serais venu aux confédérations. Matière toute neuve et où les principes sont encore à établir* ».

La postérité ne peut que regretter ce silence. Nous savons quels immenses progrès le droit international doit à l'heureuse intervention du génie de Rousseau dans la question du droit de la guerre. On est donc fondé à croire qu'une théorie nouvelle des relations internationales, traitée avec la même largeur de vue et la même profondeur d'esprit, n'aurait pas manqué de rendre de non moins appréciables services à l'humanité.

(1) *Contrat social*, p. 170 et 171.

Quant au système des confédérations, nous sommes réduits à en rechercher les éléments dans des textes épars et isolés. Nous y trouverons en même temps l'indication et les preuves de ce que dans la science politique on pourrait appeler le « parvulisme » de Rousseau, c'est-à-dire cette tendance de son esprit qui, tant à raison de son origine, puisqu'en somme il était né dans une toute petite patrie, qu'à cause de son admiration pour les minuscules républiques de l'antiquité, le portait invinciblement à résumer, puis à synthétiser tout l'art de la politique entre des frontières infiniment resserrées, comme étaient celles de la cité antique.

Evidemment, c'est à l'occasion du commentaire qu'il fit de l'œuvre de l'abbé de Saint-Pierre qu'il dut concevoir d'une façon détaillée et raisonnée cette idée d'une confédération d'Etats, qu'il avait d'abord vue à l'œuvre en Suisse, et dont il avait trouvé le principe dans l'histoire de l'antiquité grecque et romaine. « *Les Grecs, dit-il, eurent leurs amphyctions, les Etrusques leurs lucumonies, les Latins leurs feries, les Gaules leurs cités..... Mais nulles de ces confédérations n'approchèrent, pour la sagesse, de celle du corps germanique, de la ligue helvétique et des Etats-Généraux* (1).

L'abbé de Saint-Pierre, continuant en ceci le projet de Sully et d'Henri IV, avait rêvé d'une vaste confédération des Etats de l'Europe, et ceci dans le but fort louable d'assurer dorénavant la paix universelle. On sait que le disciple, tout en rendant hommage aux bonnes intentions de son maître, ne laissa pas de se montrer plus que sceptique quant à la réalisation de ce projet chimérique. Rousseau comprit en effet que sa réalisation n'était possible qu'à condition d'être précédée d'une guerre générale. C'était l'idée déjà d'Henri IV et de Sully. Ces grands hommes avaient résolu de procéder préalablement à un remaniement de la carte de l'Europe afin de mettre le fait, qu'ils prétendaient établir, d'accord avec le droit et avec l'équité. L'abbé de Saint-Pierre, reculant sans doute devant la nécessité d'une guerre européenne, se contentait de maintenir le *statu quo*, tel qu'il résultait des traités d'Utrecht. Il est hors de doute qu'il aurait fallu recourir à des moyens « *violents et redoutables* à

(1) *Extrait*, p. 75.

l'humanité » avant de venir à bout de tous ces Etats, si belliqueux de nature, et de les réunir dans la main d'un seul maître capable d'étouffer ensuite tout sujet de discorde entre eux. Or, disait Rousseau, « *cette guerre ferait peut-être plus de mal tout d'un coup qu'elle n'en préviendrait pour des siècles* ».

Ceci est déjà une grande différence entre l'abbé de Saint-Pierre et Rousseau. Ce n'est pas la seule. L'abbé de Saint-Pierre, étant partisan du *statu quo*, non seulement par là même admet la monarchie, mais encore donne aux rois et aux princes le premier rôle et le premier intérêt dans sa confédération. Il fait de celle-ci une sorte de Sainte-Alliance qui garantit les monarchies contre toute dépossession, contre toute révolution, et sanctionne avec toute la force des Etats confédérés la possession patrimoniale de leurs couronnes que, d'autre part, la théorie du droit divin déclare sacrées.

Rousseau, adversaire résolu du droit divin ne pouvait donc pas, de ce chef, souscrire à un tel projet. D'abord, il était certain que des princes qui affirmaient ne tenir leur pouvoir que de Dieu seul ne consentiraient jamais à se soumettre aux décisions souveraines et sans appel d'un tribunal dont les juges étaient forcément des hommes.

Il estimait ensuite que l'extrême inégalité des Etats est l'une des causes principales de la guerre. Il aurait donc voulu la faire disparaître ; mais il se rendait immédiatement compte de l'impossibilité à laquelle il se heurtait. Rien que de proposer aux grandes nations de se morceler et de s'amoinrir eût été un *casus belli*. Par conséquent, tant qu'il n'y aura pas eu une action violente et énergique, c'est-à-dire une guerre pour les réduire, — ce que, du reste, il ne faut ni souhaiter, ni espérer, — les grands Etats resteront de grands Etats et continueront de constituer un immense danger pour les nations moyennes et les petites puissances. Il semble qu'il y ait là une situation inextricable, et Rousseau paraît l'avouer : « *En examinant la constitution des Etats qui composent l'Europe, j'ai vu que les uns étaient trop grands pour être bien gouvernés, les autres trop petits pour se maintenir dans l'indépendance* » (1).

Mais ces derniers, s'ils sont faibles, sont très sensiblement

(1) Rousseau : *Fragments inédits*. Windenberger, p. 282.

égaux les uns par rapport aux autres. Par conséquent, une proposition de confédération venant de l'un d'entre eux ne saurait en rien offenser les autres, puisqu'il ne serait pas question ni de les amoindrir en puissance, ni de les diminuer en territoire, mais au contraire d'augmenter leur force respective. Il n'y a donc, en somme, qu'en ce qui concerne les petits Etats qu'un tel projet ait des chances d'aboutir. Ceci tient à ce fait qu'on ne peut réellement songer à une union qu'entre pairs; hors de là, qu'on le veuille ou non, il y a toujours un lien de sujétion plus ou moins apparent; car si l'égalité n'est pas tout d'abord à la base, on peut être sûr que les plus faibles ne tarderont pas à être dans la dépendance des plus forts, de sorte que le résultat qui sera atteint sera diamétralement opposé au but que l'on visait : il n'y aura pas confédération, mais bien absorption. Or, on se rappelle que Rousseau veut précisément sauvegarder l'indépendance et l'existence des petits Etats, parce qu'il n'y a que dans les petits Etats qu'on rencontre encore la liberté, l'égalité et le bonheur; et, pour les sauvegarder, il ne trouve qu'un moyen, c'est de réunir et de combiner leurs forces respectives en une seule, pour faire pièce ainsi aux grands Etats, et contrebalancer le risque de leurs convoitises et les dangers de leurs agressions.

CHAPITRE II

Prédilection de Rousseau pour les petits Etats

Nous avons déjà dit un mot de ce que nous appelons le *parvulisme* de Rousseau. C'est un fait, et qui n'échappe point au lecteur attentif, que Rousseau ne manifeste jamais que crainte et que haine à l'endroit des grands Etats. Son instinct de républicain genevois, sa susceptibilité de solitaire, son indépendance de penseur, étaient également choqués et effrayés par ces masses énormes, dont l'appareil extérieur, si formidablement armé pour l'iniquité et la conquête, ne présentait plus à l'intérieur qu'une série d'organes étroitement combinés entre eux pour ce but exclusif, sans avoir rien gardé d'indépendant ni de spontané :

is presque minuscule est enserré
biquants, tandis que les pinces
semblent avoir absorbé toute la
le meurtre. « *Grandeur des
principale cause des malheurs*

es nations, autant il a de ten-
idrait, du reste, autant que pos-
it devrait se borner à une seule
nure d'esprit, ce « parvulisme »,
plus essentiels au point de vue
s, on n'y a pas encore attaché
n'a pas voulu en tenir suffisam-

ment compte, on a sciemment ou inconsciemment déformé bien
souvent sa pensée. On lui a fait porter de force des conséquences
qu'il n'avait point prévues et qu'il aurait certainement répudiées.
C'est ainsi que Rousseau se trouve être pour la postérité le père
putatif de beaucoup de théories, dont le germe ne se trouve
pourtant pas dans son œuvre scientifiquement analysée.

« *Si j'avais eu à choisir le lieu de ma naissance, nous*
déclare-t-il dans la dédicace du Discours sur l'Inégalité, *j'aurais*
choisi une société d'une grandeur bornée par l'étendue des
facultés humaines, c'est-à-dire par la possibilité d'être bien
gouvernée ». Ainsi, voilà qui est entendu : hors des bornes d'une
petite société, un bon gouvernement est impossible, *qu'elle qu'en*
soit la forme ; et il en donne aussitôt la raison, à savoir qu'il n'y a
pas de liberté là où le peuple ne peut pas exercer réellement la sou-
veraineté. Or, dans un grand Etat, il y a empêchement matériel
à cet exercice, car on se rappelle que « *la souveraineté ne peut*
être représentée ». Le peuple, il est vrai, nomme des commis-
saires, mais il lui est excessivement difficile de les surveiller,
alors que ceux-ci sont facilement corruptibles. Le grand danger
est qu'ils usurent les pouvoirs du peuple ; ce danger est si
grand que l'auteur avoue que « *tout bien examiné, [il ne voit*
pas] qu'il soit désormais possible au souverain de conser-
ver.... l'exercice de ses droits si la cité n'est très petite ».

(1) *Fragments inédits*, publiés par M. Windenberger.

(2) *Contrat social*, L. III, ch. XV.

Ajoutons-y une raison encore : on n'ignore point de quelle haine Rousseau poursuivait le luxe ; or, il ne peut être question de luxe dans une petite cité, qui forcément est pauvre. Et il faut qu'il n'y ait pas de luxe, pour que l'égalité puisse se maintenir, ainsi que les bonnes mœurs, l'estime et la confiance réciproques des citoyens. Dans un tel milieu, mais rien que dans un tel milieu, la vertu peut encore fleurir.

Partout dans son œuvre on retrouve la même obsession de son esprit. M. Vuy, dans trois Mémoires publiés à Genève, a produit de fort curieux documents et des arguments très bien présentés, qui tendent à prouver que Rousseau a tiré le fond même du *Contrat social* des vieilles franchises que le prince-évêque de Genève, Adémar Fabri, avait concédées à cette ville en 1387 ; et ce serait beaucoup pour ramener le *Petit Conseil* à appliquer la Constitution genevoise dans l'esprit libéral, qui avait animé l'évêque, que le « Citoyen de Genève » aurait écrit le *Contrat social*.

Saint-Marc Girardin n'hésitait pas à déclarer que le *Contrat social* n'avait été écrit ni pour la France, ni pour les grands Etats. « Ainsi, disait-il, *l'Etat pour lequel Jean-Jacques Rousseau a écrit le « Contrat social » est un Etat petit et qui n'a pas de grande capitale. Cet Etat assurément n'est pas la France* (1).

Il y a certainement dans ces assurances une assez grande part de vérité, d'autant plus que Rousseau semble s'expliquer lui-même sur ce point dans les premières lignes du *Contrat social* : « Né citoyen d'un Etat libre, et membre du souverain, quelque faible influence que puisse avoir ma voix dans les affaires publiques, le droit d'y voter suffit pour m'imposer le devoir de m'en instruire ».

Dans les « *Lettres de la Montagne* », il écrit à ses concitoyens de Genève : « J'ai pris votre Constitution que je trouvais belle pour modèle des institutions politiques » (2). Enfin un dernier texte nous paraît encore plus probant que les autres : c'est le passage du troisième dialogue, où il nous apprend quel était,

(1) Jean-Jacques Rousseau, sa vie et ses ouvrages, Revue des Deux-Mondes, 15 septembre 1836, p. 279.

(2) I, VI.

dans sa pensée, le but du « *Contrat social* », et où il proteste de l'abus qu'en ont déjà fait ses contemporains, en en méconnaissant précisément la portée (1) : « *Il avait travaillé pour sa patrie et pour les Etats constitués comme elle... Mais la mauvaise foi des gens de lettres et la sottise de l'amour-propre qui persuade à chacun que c'est de lui qu'on s'occupe, lors même qu'on n'y songe pas, ont fait que les grandes nations ont pris pour elles ce qui n'avait pour objet que les petites républiques* ».

Cette prédilection pour les petits Etats, cette haine pour les grands Etats, qu'il compare aux tourbillons de Descartes, devaient amener J.-J. Rousseau à chercher le moyen pratique et efficace de sauvegarder l'indépendance des premiers en face de la rapacité et des convoitises des seconds. Nous avons vu qu'il s'était proposé de tracer les règles d'un système fédératif, qui leur aurait permis de « réunir la puissance extérieure d'un grand peuple avec la police aisée et le bon ordre d'un petit Etat ».

Si l'on en croit le comte d'Antraigues, « *sorte de diplomate et d'aventurier politique* » (2), — et nous ne voyons pas qu'on ait mis en doute sa véracité (3), — Rousseau aurait tout au moins fait l'ébauche d'un ouvrage où il étudiait « *par quels moyens de petits Etats pouvaient exister à côté de grandes puissances, en formant des confédérations. Il n'a pas terminé cet ouvrage, mais il en avait tracé le plan, posé les bases et placé à côté des seize chapitres de cet écrit quelques-unes de ses idées, qu'il comptait développer dans le cours de cet ouvrage* » (4). Rousseau aurait remis ce manuscrit au comte d'Antraigues avec autorisation d'en faire, dans le courant de sa vie, l'usage qu'il croirait utile. Malheureusement, d'Antraigues crut devoir l'anéantir, afin, prétend-il, qu'on ne fût pas tenté d'en faire le mauvais usage qu'on a fait du « *Contrat social* ». « *Grand Dieu, s'écrie d'Antraigues, que n'auraient-ils pas fait*

(1) Troisième dialogue, t. VI, p. 391.

(2) V. Pingaud, *Un agent secret sous la Révolution et l'Empire*, p. 92. — V. également Windenberger, *op. cit.*, p. 57 et suiv. — V. Janet, *Histoire de la science politique*, t. II, p. 515. — V. aussi Dumesnil, *J.-J. Rousseau, sa personne, ses doctrines*. Annales de l'Université de Grenoble, t. XIII, p. 149.

(3) Lassudrie-Duchêne, *op. cit.*, p. 177.

(4) Comte d'Antraigues : « *Quelle est la situation de l'Assemblée nationale* », Lausanne, 1790.

de cet écrit? Comme ils l'auraient souillé, ceux qui, dédaignant d'étudier les écrits de ce grand homme, ont dénaturé et avili ses principes, ceux qui n'ont pas vu que le Contrat social, ouvrage isolé et abstrait, n'est applicable à aucun peuple de l'univers, ceux qui n'ont pas vu que ce même J.-J. Rousseau, forcé d'appliquer ces préceptes à un peuple existant en corps de nation depuis des siècles, pliant aussitôt ses principes aux anciennes institutions de ce peuple, ménageait tous les préjugés trop enracinés pour être détruits sans déchirements; qui disait, après avoir tracé le tableau le plus déplorable de la Constitution dégénérée de la Pologne : « Corrigez, s'il se peut, les abus de votre Constitution, mais ne méprisez pas celle qui vous a faits ce que vous êtes ».

CHAPITRE III

Exposé du Système de Rousseau

Puisque l'ouvrage, ou plutôt le plan de l'ouvrage que Rousseau se proposait d'écrire a été malencontreusement détruit, nous en sommes réduits aux conjectures. Mais ces conjectures, du fait même d'analogies frappantes et incontestables, prennent un singulier air de vérité.

On conçoit qu'on puisse, en se plaçant au point de vue de Rousseau, faire une assimilation presque complète entre les individus, quand ils étaient encore dans l'état de nature, et les Etats, puisque ceux-ci sont demeurés précisément dans cet état de nature. Il s'agit maintenant pour eux, comme autrefois pour les individus, de sauvegarder leur indépendance et leur vie même. Nous allons donc assister à une seconde édition du Contrat social, s'il est permis de parler ainsi. Seulement, au lieu d'êtres humains, nous aurons ici des Etats comme unités.

Entre les nations, pas plus qu'entre les hommes pris individuellement, la force n'a jamais rien pu fonder de légitime et de durable. Si l'on veut trouver une base inébranlable où édifier la société des Etats, il faut, comme pour la société civile, et pour les mêmes

raisons, recourir aux conventions. Ce sera donc une convention entre les Etats qui fondera la société internationale ; mais il est entendu que seuls y concourront les petits Etats, parce que seuls ils sont à même de s'entendre et de traiter. En effet, ils sont sensiblement sur le même pied d'égalité, et, ayant les mêmes besoins, ils sont aussi menacés par les mêmes dangers. Il faut donc remarquer tout d'abord que la société internationale ne sera que partielle, et que les grands Etats, qui constituent justement le péril commun, ne seront point admis à y participer.

Comme les hommes, les petits Etats renonceront à leur liberté naturelle, c'est-à-dire au droit illimité de faire la guerre offensive, mais ils se garantiront l'aide et le soutien mutuels, et soustiendront ensemble des guerres défensives communes, pour le cas où leur indépendance à tous ou à quelques-uns serait menacée par les ennemis du dehors. Une étroite alliance et la combinaison de toutes leurs forces leur assureraient alors certainement la victoire. C'est ainsi que ces Etats pourront « *trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé* ».

Tel était le premier élément du problème, et il y est pourvu par la conclusion même du pacte international. Mais le deuxième élément présente beaucoup plus de difficultés. On sait qu'il faut maintenant que chaque associé, « *s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant*. »

Il est, en effet, hors de doute que Rousseau n'a jamais songé à amalgamer, à fondre en un seul plusieurs petits peuples, alors qu'au contraire il a plutôt fait le rêve de morceler les colosses et de faire renaître, sur leurs débris, mille petites cités florissantes et libres. Nous verrons que les cosmopolites et les antipatriotes ont à chercher d'autres ancêtres que Rousseau. Celui-ci n'est pas des leurs, bien loin de là ; il est avant tout et profondément *patriote et particulariste*. On serait même, en notre siècle de si large humanisme, tenté de le trouver un peu outré dans ses préférences étroites et, semblerait-il même, quelque peu arriérées. On a pu dire de lui que « *sa politique est celle du repliement sur soi-même* » (1), car il veut que l'Etat puisse arriver à se suffire en tout et pour tout. Il ne faut donc pas s'étonner si, en

(1) Lassudrie-Duchêne, *op. cit.*, p. 187.

économie politique, il est un protectionniste intransigeant ; et ce n'est pas du tout pour des motifs mercantiles qu'il l'est ; tout simplement il l'est, parce qu'il redoute ce qu'on pourrait appeler l'air du dehors, les courants d'idées cosmopolites que le commerce entraîne forcément avec lui. C'est le même sentiment, la même crainte qui lui font prohiber le luxe ; il a peur des apports étrangers qui alimentent le luxe ; et il craint qu'il n'y ait là des éléments qui modifient le tempérament national qu'il importe par-dessus tout de garder intact. « *Un enfant, a-t-il dit, en ouvrant les yeux doit voir la patrie, et jusqu'à la mort ne doit plus voir qu'elle* » (1). Quand il s'occupe soit de Genève, soit de la Corse, soit de la Pologne, son appréhension continuelle est de voir ces peuples « *se fondre parmi les peuples étrangers* ».

Ce n'est donc pas Rousseau qui va risquer leur individualité en leur proposant le pacte international. On peut être sûr qu'il leur offrira de créer entre eux un rapport de coordination et non point de subordination, de façon qu'il y ait entre les Etats une interdépendance analogue à celle qui existe entre les corps physiques soumis aux effets des mêmes lois. Mais il est bien entendu qu'ils garderont intacte leur autonomie interne.

Le lien qui les reliera devra être plus fort que celui résultant d'une simple alliance. En tout cas, il ne saurait être question de la constitution d'un Etat fédéral. La souveraineté étant, ainsi que nous le savons déjà, une et indivisible, il est impossible de songer à cette sorte d'union, puisque la souveraineté y apparaît comme divisée ou comme dédoublée, par conséquent détruite pour chaque Etat qui ne forme plus qu'une province ou un canton dans le grand Etat.

La forme que l'union doit affecter ne peut être que celle de la Confédération, laquelle seule atteint le double but recherché, savoir : faire des forces de tous un seul faisceau pour sauvegarder contre l'ennemi commun l'indépendance de chacun, et maintenir intactes l'autonomie et la souveraineté respectives des contractants. Du pacte international sortira donc la *République confédérative*.

On sait que dans la Confédération chaque Etat conserve sans diminution et sans partage sa souveraineté tant externe qu'in-

(1) *Considérations sur le Gouvernement de Pologne.*

terne, son administration, sa représentation, son budget, ses lois, sa diplomatie. Seuls certains points, strictement limités par le pacte d'union, sont distraits de la connaissance exclusive de chaque Etat. Ces points, et encore seulement dans les rapports extérieurs de chaque Etat, sont réglés par le pouvoir central que ce pacte a institué précisément à cet effet. Ce pouvoir central est exercé non pas par un parlement, mais par une simple Diète, où chaque Etat envoie ses représentants. Comme, dans la Diète, on ne connaît pas la loi de la majorité, — mais uniquement celle de l'unanimité, — l'égalité et l'indépendance de chaque Etat sont donc assurées d'une façon pour ainsi dire automatique et absolue.

Parmi les points réservés par le pacte aux décisions de la Diète se trouve le droit de faire la guerre. C'est un droit qui est ainsi enlevé au Conseil de chaque Etat et remis au Conseil de tous les Etats. Cet abandon a été tout à fait volontaire et, d'ailleurs, il a sa contre-partie : si chaque Etat a renoncé au droit et à la possibilité de faire des conquêtes, il acquiert, en échange, la certitude de n'être jamais conquis. Le pacte ainsi conclu tourne de la sorte à l'avantage à la fois de chacun et de tous.

Mais là s'arrête à peu près le champ des investigations qui nous sont permises. Une analogie véritable nous autorisait jusqu'ici à nous guider dans l'espèce, en nous aidant de la connaissance déjà acquise du Contrat social. Désormais, l'analogie cessant, il n'y a plus que de l'obscurité, où l'on risquerait de faire fausse route, si l'on s'y aventurait, étant privé de tout point de repère.

Dans le projet de Confédération de Rousseau, quel eût été le pouvoir central, quels magistrats eussent été chargés de l'exercer ? tout cela est resté le secret de l'auteur. Il n'y a qu'un point qu'il a éclairci et dont nous aurons à dire un mot à propos de la question du Pacifisme, c'est l'organisation militaire. Cette organisation devait avoir pour base essentielle des milices exercées, c'est-à-dire uniquement composées de citoyens convoqués pour des périodes déterminées d'exercices et d'instruction. Nous aurons l'occasion de revenir tout à l'heure sur ce sujet, que la rareté des documents ne permet, du reste, de traiter que sommairement.

Pour le moment, nous nous bornerons simplement à remarquer qu'ici encore Rousseau s'est largement inspiré de Montesquieu. En effet, d'après M. Fagnet, l'auteur de *l'Esprit des lois*

« semble avoir été très partisan des républiques fédératives, et les avoir considérées comme l'idéal même du gouvernement » (1). Ce n'est pas à dire toutefois que Montesquieu ait un faible exagéré pour les républiques ; il en a trop bien vu le double vice qui les mine et qui les ronge, « à savoir que si elles sont étendues, elles aboutissent toujours au despotisme, que donc il faut qu'elles soient petites, et que si elles sont petites, elles sont conquises ». Il suit de là que la monarchie aurait été le seul gouvernement possible, si les hommes n'avaient imaginé le système fédératif. Il définit le système fédératif : « une convention (c'est bien également l'idée de Rousseau) une convention par laquelle plusieurs corps politiques consentent à devenir citoyens d'un Etat plus grand, qu'ils veulent former. C'est une société de sociétés, lesquelles en font une nouvelle qui peut s'agrandir par de nouveaux associés, jusqu'à ce que sa puissance suffise à la sûreté de ceux qui se sont unis ». Ces termes sont presque les mêmes que ceux dont Rousseau s'est servi. Une dernière citation nous en montrera l'identité presque absolue : Le système fédératif, dit Montesquieu, « a tous les avantages intérieurs du gouvernement républicain et la force extérieure du monarchique ».

C'est ainsi qu'une fois de plus ces deux grands esprits se sont rencontrés dans les mêmes pensées, soit qu'ils aient puisé celles-ci au même fonds commun, soit que leur propre raisonnement les ait tour à tour amenés eux-mêmes à une conclusion identique par des chemins différents. Quoi qu'il en soit, l'originalité de leurs points de vue particuliers sauvegarde, à tous deux, leur puissante personnalité.

(1) *Politique comparée*, p. 110.

CHAPITRE IV

**Etat d'esprit du XVIII^e siècle
relativement aux républiques confédératives**

On peut d'ailleurs avancer avec certitude que l'idée des républiques fédératives était vraiment dans l'air au XVIII^e siècle: Condorcet, dans sa « *Vie de Turgot* », nous apprend que le grand ministre, lui aussi, avait conçu un projet de paix universelle qu'il eût assurée justement par la constitution de ces républiques fédératives également chères à Montesquieu et à Rousseau. Ce renseignement, donné par Condorcet, est d'autant plus curieux qu'il n'y a, à proprement parler, aucune filiation à établir entre le projet de Turgot et les idées des deux grands philosophes. S'il y a un rapprochement à faire, c'est bien plutôt dans la doctrine des physiocrates qu'il faut chercher les points de contact. En effet, les physiocrates avaient en vue, eux aussi, la réformation de la société internationale; mais les motifs qui leur faisaient poursuivre ce but leur étaient entièrement personnels. C'était en effet pour eux un axiome, que la paix naît forcément de la liberté du commerce, et que la guerre, au contraire, est destructive de toutes les libertés et particulièrement de celle-ci.

Turgot avait donc songé à constituer entre les petits Etats, qui sont l'objet des convoitises et la cause des rivalités des grands Etats, une union « *assez puissante dans les relations extérieures et sans que les forces destinées à les défendre* » pussent se retourner contre ses membres. Cette union aurait d'abord été une espèce de Zollverein, et ce n'est que sous forme de conséquence que la paix en aurait découlé. Condorcet étant le seul qui nous ait fait connaître la pensée de Turgot sur ce point, il y a grand intérêt à le lire : « *Les républiques fédératives paraissaient à M. Turgot un des meilleurs moyens de concilier la sûreté d'un Etat contre les invasions étrangères, et sa puissance pour se défendre, avec la tranquillité intérieure, et enfin d'assurer l'indépendance des Etats qui n'ont pas une vaste étendue. Il croyait que tous les peuples voisins*

qui ont la même langue, la même manière de vivre, les mêmes usages, devaient naturellement former ces associations ».

L'influence de Rousseau (1) s'est tout particulièrement fait sentir sur l'esprit du philosophe Kant qui est, on le sait, l'auteur d'un projet de paix universelle. Nous nous bornerons à indiquer ici seulement ce projet (2) qui comporte un Etat de nations, une véritable confédération à tendance universelle. Il est en plus intéressant de noter qu'à l'exemple de Rousseau, le philosophe allemand donne une convention comme fondement à la société internationale qu'il rêve de former. Par cette convention les peuples, abandonnant de leur plein gré l'état de nature, devront se confédérer entre eux et constituer un « Etat de nations » qui protégera de toute sa force la liberté et l'indépendance de chacun de ces peuples contre toute agression provenant, tant des membres de la confédération, que des Etats qui n'en font point partie. Cette convention assurera donc le règne définitif du droit et de la morale, et par voie de conséquence, la paix également. Cette conséquence, pour Kant, est logique et nécessaire; la preuve lui en est fournie par l'application qu'il fait au droit public de sa formule célèbre de *l'impératif catégorique* : si la « *raison pratique* » nous révèle qu'il ne doit plus y avoir de guerre, cela suffit; il n'est plus besoin pour l'esprit de rechercher si la paix perpétuelle est ou n'est pas possible; cette possibilité est une déduction nécessaire et infaillible du principe; et nous n'avons plus qu'à agir comme si cette paix perpétuelle *a priori* était possible. Par conséquent, les nations doivent « *renoncer à la liberté anarchique des sauvages, pour se soumettre à des lois coercitives et former ainsi un Etat de nations (civitas gentium) qui embrasse insensiblement tous les peuples de la terre* » (3).

Ainsi la caractéristique très nette de la pensée contemporaine du milieu et de la fin du XVIII^e siècle, c'est que l'amélioration

(1) V. Lévy-Bruhl, *Influence de Rousseau en Allemagne*, Annales de l'Ecole des Sciences politiques, 1887, p. 352.

(2) V. sur ce projet : Janet, *Histoire de la Science politique*, II, p. 573; Seroux d'Agincourt, *Exposé des projets de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre, de Bentham et de Kant*; Dreyfus, *L'arbitrage international*, p. 352.

(3) Kant, *Principes métaphysiques du droit*, traduction Tissot, p. 243, 272 et s.

des relations entre les Etats et, finalement la paix universelle, ne pourront être réalisées que par la formation d'une société internationale, une confédération progressive, puis générale des Etats.

Il semble bien qu'il y ait dans cette conception la résultante de la méthode universellement employée dans les spéculations intellectuelles, ainsi que de la tournure générale des esprits à cette époque d'incorrigible humanisme.

Pour ce qui est de la méthode, il est certain que lorsqu'on a fait table rase de tout ce qui existe, la première opération de l'esprit est de reconstruire, et l'on a ainsi la réédification de la société civile par le contrat social, et la réédification de la société internationale par un pacte à intervenir entre les Etats. La tendance se trouve donc être, après avoir établi entre les hommes de chaque nation la véritable société civile, d'organiser ensuite sur le même patron une société d'Etats, une vaste confédération dont chaque Etat aurait été membre, exactement comme, dans la société civile, chaque citoyen était « *membre du souverain* ».

Ces idées étaient si peu chimériques alors, si universellement admises, que Mirabeau pouvait s'écrier à la tribune de la Constituante, le 20 mai 1790 : « *Le temps viendra sans doute où l'Europe ne sera qu'une grande famille* » (1). Plus tard, personne ne fut surpris de voir réapparaître les mêmes idées dans un document officiel portant la signature d'un grand empereur qui ne saurait pourtant être confondu avec un idéologue. En effet, longtemps après les projets de Confédérations de Siéyès (2), où l'on a vu une réminiscence directe des théories de Rousseau, voici ce qu'on peut lire dans le « Préambule de l'Acte additionnel aux Constitutions de l'Empire », rédigé par Benjamin Constant, parlant au nom de Napoléon (3) : « *Nous avons pour but d'organiser un grand système fédératif européen, que nous avons adopté comme conforme à l'esprit du siècle et favorable à la civilisation* ». C'était le projet de Sully et d'Henri IV, repris par le grand Capitaine, avec la guerre préa-

(1) *Moniteur*, numéro du 21 mai 1790.

(2) Sorel, *L'Europe et la Révolution*, IV, p. 374.

(3) *Moniteur* du 23 avril 1815.

lable, nécessaire à sa réalisation. Puis, après la paix, on eût institué un tribunal international, unique et suprême, et, dans ce tribunal, un juge sinon unique, du moins tout-puissant, puisqu'il avait été le vainqueur du monde et qu'il en restait l'arbitre, lui, Napoléon.

CHAPITRE V

Défaveur du système fédératif au XIX^e siècle

On peut se demander si ce n'est pas la crainte causée par cette conception avouée par l'incorrigible conquérant, qui a amené dans toute l'Europe du XIX^e siècle le recul évident du principe des Confédérations. Car il n'y a pas à se le dissimuler : bien loin que le projet de Rousseau ait fait des progrès dans le cours du dernier siècle, on peut noter au contraire dans le domaine de la politique et même dans l'instinct populaire une tendance qui y semble radicalement opposée. L'éveil presque spontané et en tout-cas général des nationalités est en effet la caractéristique du XIX^e siècle, où l'on a vu se produire une poussée formidable de l'individualisme dans les relations internationales. Des Etats nouveaux se sont formés ; d'autres aspirent à naître ; mais ceux qui existent déjà se gardent jalousement les uns des autres ; jamais, à aucune époque, semble-t-il, ils n'ont attaché une importance aussi capitale à leur pleine et entière indépendance ; et jamais il n'y eut, à aucun moment de l'histoire, une aussi universelle susceptibilité internationale. Le Monde, réellement, a peur d'avoir un maître. A ce propos, on se rappelle ces paroles de M. Renan : « *A l'heure présente, l'existence des nations est bonne, nécessaire même. Leur existence est la garantie de la liberté qui serait perdue, si le monde n'avait qu'une loi et qu'un maître* » (1).

Du reste, actuellement, on s'accorde à reconnaître que la politique a de plus en plus une base positive et réaliste (2). Si le

(1) *Discours et conférences.*

(2) V. F. de Martens, *Le fondement du droit international*, R. D. I. et L. C. 1892, p. 244.

raisonnement abstrait y a encore sa place, on doit avouer que le véritable fondement de la science comme de l'art politique est le droit positif. Le droit supérieur, « la morale internationale », y jouent surtout un rôle de contrôle, le rôle aussi d'un but idéal à atteindre, mais lentement et progressivement, grâce à des modifications étudiées et raisonnées, qu'on introduira peu à peu dans les faits. On commence aujourd'hui par étudier l'histoire, les usages en vigueur, les traités. Ceci c'est le fond même de la science; et c'est seulement sur cette base solide que l'esprit critique peut s'exercer utilement. Or, pour ce qui concerne notre sujet, l'étude attentive des faits positifs et des conditions de la vie internationale a démontré qu'il n'y avait jamais eu de Confédérations solides et durables, dans l'histoire. Ou bien ce sont les grands Etats qui ont convoité leur territoire, leur population, leurs ports, leurs points stratégiques; et il est certain, quoi qu'en pense et qu'en écrive Rousseau, que leurs puissantes armées organisées, disciplinées, entraînées, viennent facilement à bout des milices de ces Confédérations; ou bien, ce sont les pays confédérés eux-mêmes qui usent toutes leurs forces et tous leurs ressorts dans d'incessantes querelles de clocher, pour des questions secondaires de prééminence, de vanité ou d'intérêts locaux. Quand ce n'est pas ce vice qui les ronge, c'en est un autre; tantôt c'est le train ordinaire et tranquille des petites affaires, toujours les mêmes, qui anémie et atrophie leur organisme; tantôt au contraire le pouvoir central, sans cesse renforcé par l'apport incessant des forces qui, de la périphérie, gagnent le centre, s'hypertrophie et devient exorbitant, de sorte que peu à peu la Confédération se transforme insensiblement en un Etat unitaire.

Aussi ne faut-il pas s'étonner que le XIX^e siècle, instruit par l'expérience, ait cherché ailleurs la solution que le XVIII^e siècle n'était point parvenu à trouver. La diplomatie moderne, abandonnant le système fédératif, a inventé ce qu'on appelle *la neutralité perpétuelle*, pour sauvegarder l'indépendance des petites nationalités. Les grands Etats garantissent formellement l'indépendance de certains de ces petits Etats, contre l'engagement que ceux-ci prennent solennellement de renoncer à leur faculté d'engager des guerres offensives.

De la sorte, il semble que le but auquel tendait Rousseau soit

réalisé : les petits Etats, cessant d'être des proies toutes désignées aux convoitises des grandes puissances, peuvent en paix jouir, à l'intérieur, de leurs institutions politiques, et, pour ce qui est de l'extérieur, se fier au patriotisme et au courage de leurs milices pour repousser une attaque qui malheureusement apparaît comme de moins en moins improbable.

Un symptôme assez inquiétant de l'état politique actuel de l'Europe, c'est que dans les Etats neutres, tels par exemple que la Belgique et la Suisse (1), sous l'effet de préoccupations non dissimulées, les anciennes milices tendent de plus en plus, pour la défense du territoire, à prendre la forme de nos armées permanentes. Or on n'ignore point que les faits se modèlent d'ordinaire sur les besoins. Ces pays ont donc la conscience intime qu'ils ont besoin actuellement d'armées permanentes pour sauvegarder leur indépendance. Jusqu'à ces derniers temps, l'opinion européenne admettait au contraire que les armées permanentes et l'organisation des forces militaires qu'elles entraînent après elles, n'étaient nécessaires qu'aux grandes puissances, que la force seule peut protéger et garder.

La question des petits Etats, en fin de compte, ne semble donc pas mieux réglée de nos jours qu'elle ne l'était à l'époque de Rousseau ; et, sans être même pessimiste à l'excès, on peut craindre qu'elle ne tarde pas beaucoup à prendre un nouveau caractère d'acuité. Mais ces perspectives ne sont encore qu'une hypothèse, sur la valeur de laquelle l'avenir seul pourra nous fixer.

CHAPITRE VI

Conclusion

Sans vouloir nier que nous connaissons peut-être un jour « un patriotisme européen » (2), et la « République occidentale » d'Auguste Comte (3), il faut avouer que depuis qu'on est

(1) V. la dernière loi militaire fédérale.

(2) Saint-Simon, *La réorganisation de la société européenne*.

(3) *Cours de philosophie positive*, VI, p. 499.

tombé d'accord pour reconnaître, dans sa division en nations différentes, l'une des phases de l'évolution du genre humain; — la phase qui y succédera plus tard, est encore tellement éloignée de nous, sans que nos volontés puissent rien entreprendre pour la rapprocher; qu'il est bien permis aux générations actuelles de ne plus chercher à en pénétrer le secret, pour reporter toute leur attention et le bienfait de leur activité civilisatrice sur des objets beaucoup plus proches et d'un intérêt autrement immédiat. On a donc eu, ces derniers temps, la sagesse de prendre les choses telles qu'elles sont, de ne point rêver une transformation impossible des corps politiques, mais de préparer plutôt une sorte de conversion des esprits, à commencer par celle de l'opinion publique dans chaque pays, laquelle devient enfin consciente de ses devoirs et de ses droits mieux et plus nettement définis. On s'efforce également d'agir sur les maximes et les conceptions chères aux gouvernants, afin qu'ils voient mieux leur responsabilité et la profondeur des irrémédiables désastres dont ils pourraient être les dispensateurs irréfléchis.

D'une façon générale, ce n'est pas l'idée politique qui est en progrès à l'heure actuelle, c'est l'idée juridique, l'idée d'une justice universelle, la même pour tous les Etats, ordonnant les mêmes devoirs, promettant les mêmes châtimens à tous, imposant un respect égal pour des droits égaux et des personnalités identiques, quelles que soient de celles-ci la taille ou la force.

Ceci étant admis, on s'efforce de faire pénétrer dans la conscience internationale cette vérité, à savoir qu'au fond il n'y a aucune différence essentielle entre un conflit qui éclate entre des Etats et celui qui divise des particuliers. On ne peut même pas objecter que le droit de guerre, qui reste et restera toujours un droit et un devoir pour les Etats, dans toutes les questions qui visent l'honneur, l'indépendance ou les intérêts vitaux de ces Etats, constitue une particularité des conflits qui surgissent entre les nations; car il est bien prouvé aujourd'hui que ce droit pour les Etats n'est qu'une application du droit de légitime défense, lequel reste pourtant ouvert à tous les particuliers, en dehors et à côté même des tribunaux judiciaires.

Ainsi, pour nous résumer, c'est la conscience commune du droit et de la justice universelle, c'est la codification progressive des lois internationales, universellement reconnues et pratiquées,

c'est l'organisation d'une juridiction arbitrale, qui établiront, à l'avenir, des relations pacifiques et libérales entre les nations, sans qu'il y ait à faire intervenir le projet impraticable d'une vaste Confédération où les races, les préjugés, les intérêts et les idéals respectifs, bien loin de se fondre, se heurteraient sans cesse, se meurtriraient et finalement se révolteraient.

Les dernières manifestations de ce nouvel état d'esprit, qui paraît devoir être fécond, sont, avec l'institution de la Cour permanente d'arbitrage, les deux dernières Conférences de La Haye, et cette liste si honorable de traités entre nations, rendant, en cas de conflit, le recours devant cette Cour, obligatoire. Le premier en date est celui qui a été signé le 14 octobre 1903 entre la France et la Grande-Bretagne. Il a été suivi de beaucoup d'autres, Il est vrai que ces puissances s'y sont réservé le droit de recourir aux armes, si les intérêts vitaux, l'indépendance ou l'honneur de l'une ou de l'autre étaient en cause. Evidemment, ces débuts sont modestes; ils autorisent cependant les plus grandes espérances.

LIVRE III

Le Pacifisme

CHAPITRE PREMIER

Portée et définition du pacifisme

La question du pacifisme est étroitement liée à la question des relations internationales, car si le pacifisme agit plus ou moins énergiquement sur ces dernières en vue de leur amélioration, il est certain, d'autre part, qu'il en reçoit à son tour un amoindrissement ou une force qui constituent ce qu'on peut appeler l'échelle de sa valeur. Il est donc essentiellement composé de deux éléments, l'un, subjectif, qui est l'amour de la paix chez le philosophe ou chez le peuple qui le pratiquent ; c'est là le ressort et l'âme même de la théorie ; l'autre est un élément objectif, et son influence est énorme ; c'est l'état des relations entre les nations qui forment ce que l'on appelle le concert européen, et bientôt mondial. Cette considération de fait est à proprement parler la matière où l'idée s'applique ; elle lui donne sa base, sa substance, sa force, son étendue.

Ces deux éléments se commandent l'un l'autre, mais en des proportions très inégales, les faits régnant ici presque en maîtres, alors que l'esprit n'a encore qu'un bien faible pouvoir sur eux. Aussi existe-t-il dans leur rapport un point d'équilibre très délicat, très difficile à trouver et en dehors duquel la doctrine se réduit à rien, à un simple désir, à une aspiration instinctive de l'âme vers un idéal sans portée pratique, ou bien se déforme profondément et engendre des conséquences néfastes. On peut envisager deux cas où, cet équilibre étant rompu, le pacifisme n'est plus pour le philosophe qu'un vain mot, c'est-à-dire une étiquette pour marquer la place de l'idée qui a disparu, et qu'une théorie dangereuse pour le peuple qui continuerait à y conformer sa conduite. Ces deux crises portent des noms bien connus dans la politique : c'est d'une part l'antipatriotisme (1), et de

(1) V. dans Emile Faguet, *Le Pacifisme*, ch. V : *Le Patriotisme* ; et dans

l'autre le cosmopolitisme. Mais ce n'est justement plus le pacifisme.

En premier lieu, lorsque la guerre était générale entre les peuples, au moins à l'état latent, comme ceci a existé au moyen âge, puis dans la longue période qui a précédé les traités de Westphalie, et encore pendant la Révolution et le premier Empire, on conçoit que le pacifisme n'était et ne pouvait être qu'un rêve, l'illusion ou l'espoir d'une âme endolorie par le présent et qui, d'instinct, se réfugiait dans les mirages plus ou moins réels d'un lointain avenir. Mais on eût alors traité de visionnaire ou de fou l'homme qui aurait osé prôner tout haut à ses semblables l'amour de la paix ; heureux encore s'il n'eût pas été traité de criminel ; en tout cas il est infiniment probable qu'on aurait pour le moins enfermé *l'idéologue*. C'est qu'en effet « l'amour de la paix sonne faux au milieu des chants de guerre et des appels du clairon. Il risquerait vraiment trop de rallier tous les timides et tous les lâches et d'embarrasser l'armée nationale d'une véritable cohue de sans-patrie ». A ce moment, le pacifisme n'existe plus et il n'en reste que la honteuse contrefaçon, qui est l'antipatriotisme. Celui-ci, il faut avoir le courage de le dire, c'est la peur qui recrute ses adeptes, et quand ce n'est pas la peur de l'ennemi, c'est tout au moins la peur de la caserne, la peur de la discipline, la peur du sacrifice sous toutes ses formes, c'est le triomphe de l'égoïsme, c'est l'anarchie du *moi*.

C'est qu'en vérité, pour être noble et même pour être durable, la paix ne doit répondre qu'à la paix : tendre le rameau d'olivier à qui déjà vous couche en joue équivaut certainement à une capitulation ou à un suicide, ce qui est tout un pour une nation. La guerre devra malheureusement répondre à la guerre jusqu'au jour où le droit, contraint de repousser la force, ne sera plus obligé lui-même de recourir à la force. Autrement dit, si le droit de légitime défense n'avait plus jamais à s'exercer de peuple à peuple, on pourrait assez légitimement espérer que la guerre cessât un jour. De prédire quand ceci arrivera, ce serait malheureusement le fait d'un esprit naïf et audacieux.

Duguit, *Droit constitutionnel*, p. 81, la remarquable démonstration de l'idée de patrie et de la nécessité du patriotisme. Ces deux auteurs résument également d'une façon magistrale l'histoire de l'antipatriotisme en France durant ces dernières années.

En attendant, le véritable pacifisme est cette théorie qui, partant de la notion aujourd'hui généralement admise que la paix, et non plus la guerre comme on prétendait autrefois, est la norme des relations internationales, s'efforce de faire pénétrer cette idée dans l'esprit des peuples et des gouvernants, afin de généraliser cette règle et d'en réduire les exceptions aux cas de stricte nécessité.

Le pacifisme est tout cela, mais en vérité il n'est que cela.

Le cosmopolitisme est la seconde déformation dont le pacifisme paraît être susceptible. Sans procéder de sentiments bas, comme l'antipatriotisme, on a pourtant observé qu'il prenait, lui aussi, plus particulièrement naissance dans les périodes d'abaissement, de fléchissement national. D'une façon générale, il ressemble à une hypertrophie de certaines facultés dans un peuple, lorsque l'équilibre du corps social se trouve être rompu par quelque cause profonde et durable. Chérir d'une égale tendresse ses concitoyens et l'humanité tout entière, ce n'est pas la marque d'un ardent amour ; c'est au contraire un signe évident de décrépitude ou d'anémie, et l'on a pu prétendre que ce n'était, au fond, qu'un moyen d'étendre tous nos devoirs hors de notre portée, et de reculer presque à l'infini l'objet de nos préoccupations. Telle était bien, en tout cas, l'opinion de Rousseau : « L'établissement des petites républiques nous fait songer à la grande et nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après avoir été citoyens. Par où l'on voit ce qu'il faut penser de ces prétendus cosmopolites qui, justifiant leur amour pour leur patrie par leur amour pour le genre humain, se vantent d'aimer tout le monde pour avoir le droit de n'aimer personne » (1). C'est donc une doctrine qui manque de consistance et de principes, l'essence de toute doctrine étant de préciser justement nos droits et nos devoirs, et d'en déterminer exactement les rapports réciproques. Le cosmopolitisme est en effet surtout un sentiment vague, une tendance, une aspiration, un état de l'esprit, qui reconnaît pour cause, avec beaucoup d'égoïsme, la poursuite du bien-être matériel et de la quiétude de l'âme dans la jouissance exclusive des biens tangibles. Mais là encore il y a l'horreur du sacrifice quel qu'il soit, et cette caractéristique suffirait à le différencier

(1) Manuscrit de Genève. Dreyfus-Brisac, *op. cit.*, p. 246.

d'avec le pacifisme dont nous avons donné plus haut la définition.

On voit assez, par ces quelques explications sommaires, que le pacifisme, du moins le pacifisme scientifique, le seul qui puisse trouver place dans une étude de ce genre, n'est point l'amour de la paix envers et contre tous, ainsi qu'une partie de l'opinion publique actuelle, surtout dans de certaines régions de l'opposition, se plaît à le représenter.

Il y a et il y a toujours eu, dans les partis politiques, des mécontents et des désœuvrés, sans compter les apathiques et les *conservateurs* (1) par tempérament. Les premiers, esprits chagrins, s'en prennent volontiers à tout ce qui est nouveau, parce que nouveau, et qu'ils n'ont pas été appelés à donner leur avis. Ils sont dénigreur, d'instinct et de profession. Beaucoup d'orgueil, un peu d'intérêt véritable pour leur parti, mais généralement assez mal compris, le sentiment pénible de leur éloignement des affaires et de leur impuissance radicale dans le pays, en voilà assez pour les exciter contre tout mouvement original des idées et contre tout changement soit dans les mœurs, soit dans la conscience nationale. Dans leurs bureaux de rédaction, dans leurs cours, dans leurs livres, ils sont à l'affût d'un mot dont le sens parfois n'est pas encore suffisamment fixé, d'une phrase qui, enlevée à son contexte, signifie souvent tout autre chose que ce que l'auteur entendait en la situant à sa place ; bref, ce n'est pas toujours par une très grande bonne foi que leur polémique se recommande.

Enfin, ils ont leurs idées, qui ne sont quelquefois pas les leurs, mais celles d'un petit nombre d'oracles qui ont autrefois, paraît-il, trouvé la formule définitive de la vérité. Il ne fait pas bon s'attaquer à ces idées, les contredire ou seulement chercher à les modifier. C'est qu'il y aurait, à leur sens, *un ordre essentiel et naturel* dans les choses de la politique, tout comme on nous l'avait affirmé pour l'Economie politique par l'organe des Physiocrates : conception éminemment utilitaire mais tout à fait antiscientifique, également profitable aux chefs et à leurs fidèles, puisqu'elle dispense les premiers de tout effort vraiment original,

(1) Le mot est pris ici sans aucun sens politique ; il exprime un état d'esprit qui peut se rencontrer même chez les radicaux et les socialistes, et qui tend à vouloir *conserver* les idées reçues, les formes connues, les conceptions habituelles, etc...

et les seconds de la nécessité de s'instruire et de faire à l'étude attentive des questions sociales le sacrifice d'un peu de leur temps, de leurs habitudes ou de leurs intérêts particuliers.

Le problème du Pacifisme est malheureusement une de ces questions qui vont à l'encontre de ces idées et d'une tournure d'esprit généralement adoptée dans de certains milieux nationaux. On l'a rarement abordé avec l'impartialité et la sérénité nécessaires.

CHAPITRE II

La théorie du pacifisme corollaire de la théorie de Rousseau sur le droit de la guerre

Nous avons été tout naturellement amenés à examiner la question du pacifisme à l'occasion du droit de la guerre. Notons tout d'abord que le mot, qui est un néologisme, n'existait pas du temps de Rousseau ; mais nous ne tarderons pas à nous apercevoir que *l'idée* existe dans ses œuvres. On peut, en effet, soutenir que le pacifisme, tel que nous l'avons défini, est en quelque sorte le corollaire, la suite obligée de sa théorie sur le droit de la guerre, que nous venons d'exposer.

Nous avons vu qu'à cette interrogation : qu'est-ce que la guerre, trois théories principales ont répondu. Grotius et Hobbes admettent que la guerre est naturelle à l'homme par suite même de sa complexion et de son tempérament. Le fond de l'homme est, en effet, la défiance et la convoitise. L'homme serait belliqueux de nature.

Pour Joseph de Maistre, le champion de la théorie de la guerre providentielle, la guerre serait voulue par Dieu à titre de fléau et de régénération nécessaire aux hommes et aux nations. Elle serait la manifestation d'une loi mystérieuse et bienfaisante, vieille comme la race humaine et qui durera autant qu'elle. Essayer de la faire disparaître est donc inutile et presque criminel » (1).

Rousseau écarte la première explication pour ce motif que la

(1) V. Despagne, *Droit international public*, p. 619.

nature de l'homme, étudiée par lui dans l'état de nature ou de raison, lui apparaît comme étant essentiellement peu belliqueuse. Si l'instinct de la conservation peut l'entraîner à se défendre, le second des sentiments primordiaux qu'il découvre dans l'homme, à savoir la pitié, empêche précisément l'homme d'attaquer ses semblables, en lui apprenant le respect de la vie chez les autres.

Rousseau n'a songé à réfuter que la théorie de Grotius et de Hobbes. Il est même probable que celle que Joseph de Maistre devait soutenir si brillamment plus tard, ainsi que Proudhon, ne s'est jamais présentée à son esprit. Ne trouvant pas d'instinct belliqueux dans l'homme de la nature, il ne pouvait pas raisonnablement supposer que Dieu ait eu le dessein de faire de l'homme l'instrument de la guerre, en tant que la guerre aurait été une loi providentielle de l'humanité. Il l'y aurait, en tout cas, bien mal préparé, ce qui prouve qu'il ne l'y a pas préparé du tout, car Dieu proportionne toujours les moyens qu'il emploie aux buts qu'il se propose. « Par cela seul, dit-il, que les hommes vivant dans leur primitive indépendance, n'ont point entre eux de rapport assez constant pour constituer ni l'état de paix, ni l'état de guerre, ils ne sont point naturellement ennemis ». C'est la réunion des hommes en Etats différents et d'inégale importance qui a amené la guerre entre ces Etats. La guerre a donc une origine contingente et accidentelle. Elle n'a pas dépendu de la nature de l'homme, mais de la réunion fortuite et ensuite volontaire des hommes en sociétés. L'Etat, comme l'homme de la nature, a l'instinct de la conservation, mais, au rebours de l'homme de la nature, il n'éprouve pas le sentiment de la pitié; on sait que ce sentiment empêchait toute guerre entre les hommes de la nature. N'existant pas entre les Etats, il ne pourra donc pas empêcher entre eux la guerre que crée précisément leur besoin respectif de conservation.

Il ressort donc de tout ceci que la guerre provient, comme nous venons de le dire, d'un fait purement humain, savoir le groupement des hommes en nations, et elle est si peu un fait naturel et inhérent à l'homme, qu'elle n'est bien au contraire qu'une relation d'Etat à Etat. L'homme, en tant que national d'un pays, reste étranger à la guerre que soutient ou poursuit ce pays, à

(1) *Contrat social*, I, IV.

moins qu'il ne soit un des soldats de celui-ci, c'est-à-dire lui-même un instrument de la guerre. Si donc les hommes parvenaient à extirper ce qu'il y a de défectueux dans leur groupement en nations, telles qu'elles existent actuellement, la guerre devrait forcément cesser. Cela revient à dire que la guerre est une maladie, non pas même chronique, mais accidentelle de l'humanité, et qu'à l'instar de toute maladie accidentelle, elle peut céder à un traitement rationnel, à une thérapeutique appropriée. Telle est la doctrine de Jean-Jacques Rousseau, laquelle constitue la troisième des hypothèses qui ont été émises jusqu'ici sur la guerre.

Mais une théorie qui définit ainsi la nature de la guerre, qui fait de la guerre un accident, doit faire obligatoirement de la paix l'idéal de la science et de l'art politiques, le but où tous les hommes doivent tendre. Ces éléments constituent l'essence même du pacifisme. En reprenant la définition que nous en avons donnée tout à l'heure, nous répéterons donc que c'est la théorie qui, basée sur la conviction que la guerre ne comporte aucun caractère inéluctable, soit par suite de la volonté divine, soit par suite de la nature humaine, fait d'une paix honorable et féconde le but commun de l'humanité et, cherchant à la réaliser sans rien négliger des intérêts vitaux de la patrie, ne recourt à la guerre que pour les défendre et les sauvegarder.

Nous allons examiner très rapidement, grâce à quelques textes du *Contrat social* et quelques autres très rares écrits, si telle était bien la pensée de Rousseau sur cet important sujet.

CHAPITRE III

Du patriotisme chez Rousseau

Rousseau, de sang français, puisque sa famille paternelle quitta la France lors de la révocation de l'Edit de Nantes, n'échappa pas plus que Voltaire, dit M. Lassudrie-Duchêne, à cette espèce d'atavisme qui fait que la gloire et même l'apparence de la gloire militaire évoquent immédiatement en tout

Français un écho guerrier. Il y a là pour nous une sorte de sens ancestral que nous nous léguons de génération en génération. Or on a remarqué que l'on n'échappe jamais complètement à son hérédité. Le Français, en général, goûte et comprend dans l'idée de la guerre, autant et peut-être plus qu'homme du monde, cette poésie à la fois grandiose et farouche qui réveille instinctivement dans le cœur de tout homme brave les sentiments virils, et y flatte l'instinct inné de l'indépendance nationale en même temps que de la force individuelle. On peut ajouter que la patrie s'incarne plus facilement aux yeux d'une race imaginative et vibrante comme la nôtre, lorsque l'appareil si imposant des forces militaires exalte la fibre patriotique ; l'idée de la patrie surgit toute seule et est bien vite présente, lorsqu'on a le spectacle de tant de milliers de jeunes hommes tout préparés à lui faire le sacrifice de leurs joies, de leurs espoirs et de leur vie, comme on a la sensation presque physique que tant d'autres, innombrables, avant eux, l'ont fait effectivement en tant de rencontres séculaires et sur tant de champs de bataille. On comprend alors la vertu de l'immolation volontaire et ce qu'il y a de sublime dans l'abnégation filiale du citoyen pour sa patrie. On croit entendre alors la voix des morts ; on leur promet tout bas d'être digne d'eux, et ce serment muet répand dans toute l'âme une mâle volupté. Voilà ce qu'il y a d'empoignant et de réellement sublime dans les emblèmes de la patrie.

Mais il y a aussi un côté moins relevé, moins idéal, mais qui frappe tout autant l'esprit de la foule et davantage les yeux des enfants : c'est la pompe du spectacle, le déploiement des régiments, le chatoiement des uniformes, tout ce qui est extérieur, tout ce qui relève en un mot de ce que l'on a, de nos jours, fort irrespectueusement dénommé l'amour du panache. Rousseau adolescent, vif et sensible à l'extrême, devait, plus qu'un autre, être impressionné par cette forme du prestige militaire. Il nous dépeint, dans les *Confessions*, les sensations qu'il avait ainsi éprouvées dans sa jeunesse : « Je croyais déjà me voir en habit d'officier avec un beau plumet blanc. Mon cœur s'enflait à cette noble idée.... Je m'échauffais tellement que je ne voyais plus que troupes, remparts, gabions, batteries, et moi, au milieu du feu et de la fumée, donnant tranquillement mes ordres à la lorgnette ». Ceci est un fort joli portrait d'un Rousseau militariste.

Tout homme, d'ailleurs, quand il est enfant, rêve déjà d'un théâtre où déployer ses énergies et où exalter son moi frémissant, dans une apothéose de gloire. Or, la guerre, on l'a observé fort justement, est le seul théâtre dont un enfant puisse avoir l'idée, parce-qu'étant faible lui-même, la force et le triomphe de la force l'impressionnent et l'attirent. Du reste, il en a déjà fait plus ou moins l'essai avec ses compagnons. Entre petits camarades, la force règne déjà ; c'est elle qu'ils respectent le plus, et il n'y a pas de dépit plus amer, de rage plus cuisante pour l'un d'entre eux, que d'avoir eu le dessous dans la bataille, ni de triomphe ni si bruyant ni si complet que de l'avoir pour une fois emporté sur les autres.

Rousseau fut donc, comme tous les adolescents, soumis aux effets de cette loi de la psychologie humaine. Il avait d'abord frénétiquement applaudi au passage des troupes ; puis, la réflexion vint ; il se demanda ce que s'en allaient faire ces troupes qui partaient, et pour quel usage elles portaient, avec leurs beaux uniformes, ces armes meurtrières. De là à étudier la guerre, il n'y avait qu'un pas, qu'il ne tarda guère à franchir. Il en rechercha passionnément la nature de la guerre, sa légitimité, son but, ses moyens. Après cet examen, il ne condamna pas la guerre ; il reconnut qu'elle était souvent un mal nécessaire ; mais, loin de l'aimer, comme firent tant de ses contemporains et tous leurs ancêtres, il lui voua au contraire une haine tenace, comme à un mal profond et dont on ne pourra peut-être jamais complètement guérir ; mais, tout en le haïssant, il inclina sa raison devant ce mal mystérieux qui peut et qui doit sauver pourtant la liberté et l'honneur, quand la force prétend opprimer le droit et asservir la patrie.

Il est en effet bien éloigné de vouloir la paix à tout prix, et il est le premier à conseiller de recourir à la guerre, quand il n'y a pas d'autre solution ou honorable ou juste. Car il reconnaît que, la liberté et l'égalité étant l'apanage commun de toutes les nations, celles-ci peuvent être entraînées les unes envers les autres dans des conflits que l'absence d'un tribunal arbitral doit faire considérer comme insolubles juridiquement : « La raison sans guide assuré, se pliant toujours vers l'intérêt personnel dans les choses douteuses, la guerre serait encore inévitable, quand même chacun voudrait être juste. Tout ce qu'on peut faire

avec de bonnes intentions, c'est de décider ces sortes d'affaires par la voie des armes ou de les assoupir par des traités passagers ».

C'est que Rousseau, malgré l'évolution que nous avons signalée ci-dessus, est resté très patriote. Il a fait, quelque part, de l'amour de la patrie une peinture délicieuse, où la vigueur de touche ne le cède en rien à la grâce juvénile du ton. La question du pacifisme est encore tellement controversée, elle se heurte à tant de préjugés, elle suscite tant de partis pris, qu'il ne nous semble pas hors de propos de transcrire ici ces quelques lignes : « Les plus grands prodiges de vertu ont été produits par l'amour de la patrie : ce sentiment doux et vif, qui joint la force de l'amour-propre à toute la beauté de la vertu, lui donne une énergie qui, sans le défigurer, en fait la plus héroïque des passions. C'est lui qui produit tant d'actions immortelles dont l'éclat éblouit nos faibles yeux, et tant de grands hommes dont les antiques vertus passent pour des fables *depuis que l'amour de la patrie est tourné en dérision*. Ne nous en étonnons pas ; les transports des cœurs tendres paraissent autant de chimères à quiconque ne les a point sentis ; et l'amour de la patrie, *plus vif et plus délicieux cent fois que celui d'une maîtresse*, ne se conçoit de même qu'en l'éprouvant » (1).

Et ceci n'est point un texte isolé ; en lisant ses ouvrages, on retrouve souvent des passages où la même pensée est aussi nettement exprimée. Voici ce qu'il dit encore dans ses Considérations sur le gouvernement de Pologne : « Un enfant, en ouvrant les yeux, doit voir la patrie, et jusqu'à la mort ne doit plus voir qu'elle ». Evidemment on reconnaît là, en lisant entre les lignes, l'admirateur passionné des républiques grecques et de la république romaine, de ces fortes races où l'idée de la patrie confinait dans toutes les intelligences avec l'idée même de la divinité. Que ceux qui trouveraient qu'il y a dans ce court passage de Rousseau une exagération du patriotisme, reconnaissent par là que son pacifisme n'avait absolument rien de commun ni avec l'antipatriotisme ni même avec le cosmopolitisme. Nous estimons pour notre part qu'il a su admirablement rendre la complexité et toutes les nuances de sa pensée dans une phrase que personne ne

(1) Article sur *l'Economie politique*, dans l'Encyclopédie,

devrait oublier : « La guerre, écrivait-il un jour, est quelquefois un devoir et n'est point faite pour être un métier. Tout homme doit être soldat pour la défense de sa liberté ; nul ne doit l'être pour envahir celle d'autrui » (1). Rousseau a donc su être à la fois un ardent patriote et un pacifiste convaincu, ce qui prouvera aux esprits pondérés et impartiaux qu'il n'y a aucune antinomie entre ces deux sentiments.

CHAPITRE IV

Les idées de justice et d'humanité base du pacifisme chez Rousseau

Seulement, s'il faut rompre les ponts qu'on voudrait plus ou moins sournoisement établir entre le pacifisme et l'antipatriotisme, il faut se garder aussi, quand on veut porter un jugement sur la théorie du pacifisme, de confondre, comme on le fait trop souvent, le patriotisme, qui est un sentiment normal et sain, avec le chauvinisme qui est une exagération et qui par conséquent est anormal et même dangereux. Rousseau n'a jamais été chauvin et, en cela, il était bien de son siècle. Or, il faut reconnaître que le XVIII^e siècle a bien eu quelque mérite à ne l'être pas, car on n'était point alors encore très éloigné d'une époque où une question de préséance, moins encore, une simple question d'étiquette jetait des peuples les uns contre les autres, dans les ruines et dans les horreurs d'une longue guerre. C'était le temps tout proche encore où les hommes d'Etat refusaient de traiter les nations étrangères autrement que comme des inférieures et, par avance, des vaincues.

Pour Rousseau, il n'en va plus ainsi : l'égalité entre tous les Etats est pour chacun d'eux un droit aussi absolu et aussi fondamental que la liberté. En effet liberté et égalité sont les deux termes solidaires de leur indépendance ; et l'indépendance est la vie même des nations. Celles-ci ont donc le droit et le devoir de

(1) *Réponse à M. Bordes, Œuvres, t. I^{er}, p. 55.*

faire reconnaître et de proclamer leur égalité au même titre que leur liberté. Elles sont toutes, effectivement, des sociétés ou groupements établis d'après les mêmes principes et sur les mêmes bases. On peut affirmer des nations ce qu'on affirme des individus, à savoir qu'elles naissent toutes libres et égales entre elles. C'est là un point indéniable et capital, qu'il ne faut jamais perdre de vue ; ni la forme du gouvernement, ni la différence de la religion, ni l'étendue du territoire, ni le chiffre de la population ne sont, à ce point de vue, autre chose que des faits contingents et accessoires qui s'effacent devant ce principe primordial.

Par conséquent, si l'on ne fait pas intervenir la question de sentiment, l'Etat voisin a le même droit que la patrie au respect des nationaux qui ressortissent à celle-ci. Nous ne disons pas à l'amour, nous disons au respect. Il doit y avoir et il y a effectivement dans l'esprit et dans le cœur des citoyens une très légitime préférence pour la patrie ; mais cette préférence ne doit jamais aller jusqu'à l'injustice. Cela revient à dire que la justice est la première base des relations internationales. Si donc il doit y avoir entre les Etats des rapports de justice, la guerre ne pourra plus être entre eux qu'un accident et non pas le mode normal de leurs relations. Voilà quel est certainement l'idéal de raison.

Tel semble bien avoir été l'élément subjectif qui a contribué à former la conviction et la théorie du pacifisme de Rousseau, car malheureusement ce philosophe n'a jamais écrit un ouvrage d'ensemble sur la matière du droit des gens, ainsi qu'il en avait, à diverses reprises, manifesté l'intention.

On peut y ajouter un élément objectif qui a dû avoir une grande force sur son âme éminemment sensible. Cet élément lui a été fourni par l'observation, par ce qu'il a vu, on peut le dire, malgré lui, de la réalité. Il n'était point assez éloigné du théâtre de la guerre pour n'en avoir pas un peu surpris les calamités, car il faut avoir le courage de confesser que la guerre, telle qu'elle se pratiquait au xviii^e siècle, lâchait vraiment la bride à la bestialité humaine. « J'ai vu, écrit Rousseau, j'ai vu l'incendie affreux d'une ville entière sans résistance et sans défenseurs. Tel est le droit de la guerre parmi les peuples savants, humains et polis de l'Europe. On ne se borne pas à faire à son ennemi tout le mal dont on peut tirer du profit, mais on compte pour

un profit tout le mal qu'on peut lui faire à pure perte » (1).

Aussi comprend-on la boutade de Voltaire : « Pour le droit de la guerre, je ne sais ce que c'est. Le code du meurtre me semble une étrange imagination. J'espère que bientôt on nous donnera la jurisprudence des voleurs de grand chemin » (2).

De là aussi cette remarque mélancolique d'un auteur moderne : « Le droit de la guerre, tel qu'on le comprenait au ^{xvii}^e et au ^{xviii}^e siècle, ne gagne pas à être comparé au droit de la guerre tel qu'on l'avait compris dans la première moitié du moyen âge » (3).

Voilà donc le spectacle que Rousseau avait eu devant les yeux. « La guerre de Sept ans qui ensanglantait l'Europe à l'heure même où Jean-Jacques Rousseau méditait ses ouvrages, ne le cède en rien aux précédentes » (4), particulièrement à cette horrible guerre de Trente ans dont l'humanité devrait frémir encore, et où tous les excès furent commis, permis et légitimés ; où l'on ne faisait point de quartier, où l'on massacrait les prisonniers au milieu des plus horribles tortures, où l'on vit comme monnaie courante le pillage et l'égorgement des populations inoffensives, les hécatombes de vieillards, d'enfants et de femmes, et le viol, perpétré si fréquemment, qu'un esprit de sens rassis comme Grotius hésite d'abord sur sa légitimité, puis, se ravissant, conseille aux *chrétiens* de s'en abstenir, attendu, conclut-il, qu'il est sans rapport avec le droit de la guerre. C'était du reste le temps où Bossuet, malgré son magnifique génie, reconnaissait, d'accord avec le même Grotius, que tout un peuple peut être légitimement réduit en servitude par un conquérant, et cesser d'être un peuple pour devenir « une grande troupe d'esclaves », car c'est lui encore qui a écrit ces lignes qu'on voudrait bien n'avoir point la tristesse de trouver dans son œuvre : « L'origine de la servitude vient des lois d'une juste guerre, où le vainqueur ayant tout droit sur le vaincu jusqu'à pouvoir lui ôter la vie, il la lui conserve. »

Les guerres de Louis XIV nous offrent malheureusement aussi une longue suite de brigandages, de ravages et d'exactions, sous

(1) V. *La Nouvelle Héloïse*, Œuvres, III, p. 403.

(2) *Dialogue entre A B C*. Onzième entretien, Œuvres, XXVII, p. 368.

(3) Leseur, *Introduction à un cours de Droit international public*.

(4) Lassudrie-Duchêne, *op. cit.*, p. 273.

la direction de Louvois qui a érigé en système l'abominable pratique de la guerre de Trente ans. Il en est encore de même sous Louis XV, et, à ce sujet, ces notes du général en chef, maréchal de Noailles, qui rejoignait son armée en Italie, sont singulièrement suggestives : « On citait, écrit-il, les plus horribles excès, on parlait de femmes auxquelles on avait coupé les doigts ou les oreilles pour leur arracher leurs anneaux d'or. Les mêmes pillages avec les mêmes *atrocités* avaient eu lieu en Allemagne l'année précédente » (1).

On accumulerait à l'infini les traits et les citations. Frédéric II, de Prusse, incorporait de force couramment dans ses troupes les prisonniers qu'il faisait et parfois aussi les paisibles habitants des pays qu'il envahissait, forçant les uns et les autres sous peine de mort à combattre contre leur patrie. En 1757, le duc de Richelieu pille et rançonne si bien le Hanovre et les contrées environnantes que ses soldats l'appellent joyeusement *le Père la Marnade*.

Quoi d'étonnant que les philosophes aient conçu de ces abominations un insurmontable dégoût et une haine profonde ? Il était loin le temps où l'Eglise avait élevé solennellement la voix en faveur de l'humanité, de la justice et de l'honneur, au milieu même de la barbarie ; le temps où le concile de Latran, en 1179, avait prescrit aux princes et aux hommes d'armes de laisser en dehors de leurs violences, sous peine d'excommunication, toute la population paisible qui ne ferait pas usage des armes ; le temps où, plus tard, les canonistes et les théologiens du xvi^e siècle, « Dominica Soto, Suarez, Victoria et bien d'autres... se préoccupèrent les premiers d'atténuer les maux de la guerre et d'introduire quelques règles de bonne foi là où n'avait jusqu'alors régné que la force brutale » (2). Mais, dès le xvii^e siècle, l'étatisme avait tout envahi, et l'Eglise elle-même s'occupait beaucoup plus de prêcher aux sujets la résignation et aussi l'obéissance au roi de droit divin, que de flétrir les actes inhumains que ce roi commandait ou permettait. Il est certain que les orateurs, les écrivains et les hauts dignitaires de l'Eglise, hypnotisés pendant toute cette période par la théorie du droit divin, durent regarder

(1) Mémoires du duc de Noailles, d'après Henri Martin, *Histoire de France*, XV, p. 195.

(2) Lassudrie-Duchêne, *op. cit.*, p. 16.

comme absolument légitimes tous les actes quelconques d'une autorité que Dieu lui-même avait investie ; ils purent déplorer les inutiles et les monstrueuses cruautés des guerres, mais, les considérant comme des fléaux contre lesquels ils se croyaient désarmés, ils se turent et, en se taisant, c'est au roi encore qu'ils obéirent. On pourrait de ce fait tirer beaucoup de réflexions politiques. Bornons-nous simplement, en passant, à constater que le pouvoir absolu peut avoir une influence délétère pour l'Eglise elle-même, et que la condition primordiale pour le plein rayonnement de sa doctrine est la liberté.

En tout cas, il est fâcheux qu'à l'époque de Louis XIV ou de Louis XV, quelque grande voix autorisée n'ait pas fait entendre de nouveau les prescriptions du concile de Latran ou même ces simples et sublimes paroles de saint Augustin : « Il y a des guerres justes et des guerres injustes. Si l'Evangile condamne les guerres injustes, où est le mal ? Et si l'Evangile veut que les guerres, même celles qui sont justes, soient faites dans un esprit de douceur et d'humanité, selon ce que nous appelons de nos jours les lois de la civilisation, où est le mal encore ? » (1).

Il faut ajouter que le droit des neutres était tout aussi outrageusement violé que celui des ennemis. Dès lors, « on s'explique bien le scepticisme des philosophes sur ces lois de la guerre, ce « code du meurtre », que des esprits chimériques prétendaient imposer dans les combats ; on s'explique leur haine contre la guerre, leur amertume lorsqu'ils en décrivaient les horreurs » (2).

(1) *Lettres* de saint Augustin. V. la 138^e à Marcellin.

(2) Lassudrie-Duchêne, *op. cit.*, p. 279.

CHAPITRE V

**Le pacifisme de Rousseau est étroitement connexe
à son projet de système fédératif**

Nous avons vu comment le raisonnement pur, aidé par une sensibilité vivement émue par le spectacle de la guerre, avait amené Rousseau à formuler une théorie dont le résultat devait atténuer les rigueurs des hostilités et les renfermer dans leurs limites strictement indispensables. C'est pour lui un titre de gloire immortelle d'avoir proclamé et prouvé que la guerre est une relation d'Etat à Etat, et qu'elle ne doit jamais atteindre les nationaux de l'un ou l'autre Etat, hormis le cas où ils en sont les soldats, car alors ils sont eux-mêmes les instruments de la guerre.

Mais il ne se contenta pas d'avoir limité aux champs de bataille l'effusion du sang, et d'avoir, jusque sur le champ de bataille, introduit les lois de l'humanité dans l'œuvre dévastatrice des armées, il avait encore formé le projet de restreindre autant que possible les conflits sanglants entre les nations mêmes. Commentateur de l'œuvre de l'abbé de Saint-Pierre, Rousseau, à vrai dire, ne s'est jamais fait d'illusion sur le « Projet de paix perpétuelle ». Dans son « Extrait du Projet de l'abbé de Saint-Pierre », il s'en montre l'avocat bien moins que résolu. Plus tard il lui arriva d'écrire que le bon abbé « dessinait le faite d'un édifice dont il fallait trouver le fondement » (1), et qu'il travaillait pour des êtres imaginaires en pensant travailler pour ses contemporains » (2). Enfin dans le « Jugement », qui est la suite de l'« Extrait du Projet de l'abbé de Saint-Pierre », il se montre décisif : « La paix perpétuelle, dit-il, est à présent un projet bien absurde ».

Il y a là la marque d'un pessimisme évident qui lui vient, il est vrai, beaucoup moins du raisonnement que de la constatation des faits par l'histoire. Tandis que l'homme à ses yeux est

(1) *Œuvres inédites*, édition Streckeisen-Moultou, p. 310.

(2) *Confessions*.

pacifique et bon par nature, l'Etat au contraire est agressif, belliqueux, avide de conquêtes : « Tous les peuples ont une espèce de force centrifuge par laquelle ils agissent continuellement les uns sur les autres et tendent à s'agrandir aux dépens de leurs voisins comme les tourbillons de Descartes » (1). En effet, ils ne peuvent s'accroître ni exercer leurs forces qu'au détriment de ceux qui les environnent ; et cette malheureuse tendance qu'ils ont ainsi à s'entre-détruire est encore augmentée et facilitée par la très grande inégalité qui existe entre eux.

Telle est la conclusion où le conduit le raisonnement et où l'amènent les déductions de ses théories. Puis, quand il passe à la pratique, l'état présent des relations internationales le confirme tellement dans sa conviction qu'il peut écrire : « L'état relatif des puissances de l'Europe est proprement un état de guerre, et tous les traités partiels entre quelques-unes de ces puissances sont plutôt des trêves passagères que de véritables paix » (2).

Il estime donc que pour le moment il n'y a rien à espérer du côté des grandes puissances. Il les laisse à leur destinée et les abandonne à la fatalité de la guerre, tant qu'elles n'auront pas conclu le contrat intersocial qu'il leur propose. Par contre, il se retourne avec amour, en attendant, vers les petits Etats. Ce sont, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, les petits Etats qu'il a toujours chéris, prônés, exaltés. C'est à leur usage que se borne son pacifisme pour l'heure présente ; c'est à eux qu'il veut assurer immédiatement le bénéfice d'une paix bienfaisante et durable, parce qu'eux seuls se trouvent capables d'utiliser le remède qui confortera si énergiquement leur faiblesse, c'est-à-dire qu'eux seuls pourront adopter la forme confédérative qu'il réunit, comme il nous l'a dit précédemment, « la puissance extérieure d'un grand peuple avec la police aisée et le bon ordre d'un petit Etat ».

Nous avons antérieurement étudié cette question du système fédératif, et nous avons vu ce qu'il était permis d'en penser au point de vue de l'influence que ce système pourrait avoir sur les relations internationales. Nous n'y reviendrons pas.

(1) *Contrat social*, II, X.

(2) *Extrait du Projet de paix perpétuelle*, III, p. 78.

CHAPITRE VI

Des conséquences du pacifisme sur le système
de la paix armée

Un dernier point qui se rattache à la doctrine du pacifisme est celui qui donne naissance à la théorie de la nation armée.

Du moment que la guerre ne doit plus être une guerre de conquête, mais se borner uniquement à la défense de la patrie, les mercenaires doivent quitter les rangs de l'armée pour céder leur place uniquement aux citoyens devenus soldats. Il faut ici entendre Rousseau lui-même : « Tout homme doit être soldat pour la défense de sa liberté ; nul ne doit l'être pour envahir celle d'autrui : et mourir en servant la patrie est un emploi trop beau pour le confier à des mercenaires » (1).

Les armées, telles qu'elles avaient été constituées jusque-là, devront disparaître, et elles seront remplacées par des milices. A un principe tout différent, répondra donc une organisation tout autre. « Les milices exercées sont les troupes les plus sûres et les meilleures » (2), affirme-t-il. On pensera ce que l'on voudra de cette affirmation de Rousseau touchant les milices. Quoi qu'il en soit, un siècle avant notre loi militaire de 1872, l'auteur du système fédératif préconisait le service obligatoire pour tous les citoyens des Etats confédérés, car il faut observer qu'il ne s'occupe pas ici des grands Etats, lesquels resteront soumis à leurs nécessités militaires.

Une seconde conséquence, c'est que la force armée, se modelant sur la fin qu'on lui demande qui est la défense et non plus l'attaque, n'a plus besoin de revêtir la forme permanente. Il suffit que les citoyens accourent sous les armes au premier moment du péril extérieur, et constituent ainsi des milices, qui sauront repousser toute agression, pourvu qu'on ait eu soin

(1) Réponse à M. Bordes, *Œuvres*, I, p. 55.

(2) V. *Les Considérations sur la Pologne*, ch. XII. — *Les Œuvres inédites*, édition Streckeisen-Moultou, p. 66-78-184. — *Fragments inédits* (Dreyfus-Brisac), p. 317.

de les exercer régulièrement au préalable. Par conséquent, il n'y aura plus d'armées permanentes dans la Confédération ; il n'y aura plus que des milices, soumises à des périodes régulières d'exercices et d'instruction militaire. Rousseau en a pris le modèle en Suisse, où elles existaient de temps immémorial, et il s'est en même temps inspiré très visiblement du système qui avait été appliqué dans l'antiquité, à Sparte et à Rome. Tous les citoyens sans exception seraient soldats en temps de guerre ; quant au temps de paix, les citoyens ne seraient appelés sous les armes que pendant les périodes qui seraient jugées nécessaires pour réaliser le but que l'on se propose, à savoir l'instruction militaire de la nation.

Cette institution des milices où le citoyen-soldat remplit en théorie un si noble rôle, où il a le sentiment qu'il défend sa patrie et que la destinée même en est dans ses mains, dans sa valeur, dans son courage, paraît être à Rousseau tellement recommandable qu'il n'hésite pas à la proposer aux Polonais. Il lui semble que la réunion de ces deux qualités du soldat et du citoyen dans le même homme sur le champ de bataille donne aux milices ainsi composées non seulement un véritable ascendant moral, mais encore une force matérielle extraordinaire. Et il y a si absolument confiance qu'il est persuadé que cette institution en Pologne y fera refleurir l'esprit militaire et assurera désormais l'indépendance de la nation.

Ainsi, et d'une façon générale, il ne faut pas qu'on lui objecte une agression subite, toujours possible, des grands Etats qui sont restés puissamment armés et qui possèdent des troupes réglées. Cette objection ne l'embarrasse pas, et il soutient, avec la plus belle assurance, que des miliciens exercés et aguerris, combattant pour leurs droits, pour leur patrie et pour leur liberté, auront vite raison de simples mercenaires, qui ne se battent que pour leur solde et pour le butin. Donc, dit-il, plus de ces mercenaires, de ces militaires de métier, tout pleins d'arrogance, sans vergogne, « insupportables de bonne foi. Il n'y a qu'un principe de défense qui soit vrai : et c'est la levée en masse contre l'ennemi ».

On sera sans doute tenté de traiter de chimérique cette conception des milices. « Pourtant beaucoup d'écrivains militaires l'appuyaient de leur autorité, notamment le maréchal de

Saxe » (1). D'ailleurs, ces idées étaient celles de tous les philosophes de l'époque. Tous, en effet, ils avaient une aversion profonde pour les armées de métier. Non seulement ils les accusaient de causer un véritable déchet économique, en prélevant continuellement un grand nombre de citoyens actifs et jeunes, ce qui constituait un lourd tribut imposé aux forces vives de la nation, mais encore ils y voyaient la pratique funeste du système que nous avons appelé depuis lors le système de la paix armée. « Une maladie nouvelle s'est répandue en Europe, écrit déjà Montesquieu ; elle a suivi nos princes et leur fait entretenir un nombre désordonné de troupes. Elle a ses redoublements et devient nécessairement contagieuse, car sitôt qu'un Etat augmente ce qu'il appelle ses troupes, les autres soudain augmentent les leurs ; de façon qu'on ne gagne rien par là que la ruine commune... Et on nomme paix cet état d'effort de tous contre un » (2). Ne dirait-on pas que ces lignes sont écrites d'hier par un de nos pacifistes modernes ?

A ces raisons s'en joignait une autre, spéciale au mode de recrutement qui était alors en usage. C'est ainsi que Montesquieu a pu traiter les soldats de son temps de « la plus vile partie de tout le genre humain ». Les uns sont des miliciens recrutés dans le bas peuple des campagnes, et à qui le service est odieux ; aussi désertent-ils dans une proportion considérable (3) ; les autres sont des soldats de métier, la lie de la population urbaine, malheureux mercenaires qu'enrôlent, après boire, les recruteurs-enjôleurs du Pont-Neuf. Une armée composée de la sorte ne pouvait qu'inspirer du dégoût aux philosophes. Dès lors, on s'explique que leurs vœux devaient aller à une armée exclusivement formée par des éléments vraiment nationaux. « Sous quelque gouvernement que ce fût, dit Diderot, le seul moyen d'être libre, ce serait d'être tous soldats : il faudrait que dans chaque condition le citoyen eût deux habits, l'habit de son état, et l'habit militaire » (4).

C'est dans les « *Considérations sur le gouvernement de Pologne* » que Rousseau a exposé toute sa pensée sur l'organi-

(1) Lassudrie-Duchêne, *op. cit.*, p. 192, en note.

(2) *Esprit des lois*, l. XIII, ch. XVII.

(3) V. Taine, *L'Ancien régime*, p. 512 et suiv.

(4) *Principes*, maxime 57.

sation des milices. « Les troupes réglées, peste et dépopulation de l'Europe, ne sont bonnes qu'à deux fins : ou pour attaquer et conquérir les voisins, ou pour enchaîner et asservir les citoyens ». On voit que ce dernier argument est souvent reproduit de Rousseau par ceux de nos socialistes modernes qui réclament la suppression des armées permanentes. « L'Etat, continue-t-il, ne doit pas rester sans défenseurs, je le sais ; mais ses vrais défenseurs sont ses membres. Tout citoyen doit être soldat par devoir, nul ne doit l'être par métier. Tel fut le système militaire des Romains ; tel est aujourd'hui celui de tout Etat libre... Une bonne milice, une véritable milice bien exercée est seule capable de bien remplir cet objet ».

D'après cet exposé il est facile de se rendre compte de l'influence que ces idées ont exercée de nos jours sur l'opinion publique et particulièrement sur la conception que nous nous faisons des armées modernes. Les armées de mercenaires semblent avoir vécu, du moins pour le moment, car on peut noter qu'avec la charge de plus en plus lourde des obligations militaires, plusieurs esprits et non des moins compétents pensent qu'on pourrait en atténuer le fardeau en recourant dans de larges limites au système des primes de rengagement, ce qui est une façon non dissimulée de revenir pour partie à la conception de l'armée de métier. La discussion est ouverte, modestement il est vrai et sans grande envergure, mais elle ne semble pas encore près de finir.

Quoi qu'il en soit de la question, la première application des principes de Rousseau a été la grande levée patriotique de 1792. Mais les guerres de la République, puis de l'Empire ne tardèrent pas à démontrer que les milices non permanentes sont entre les mains des chefs un outil qui n'est pas suffisant pour repousser l'envahisseur. La guerre a, en effet, complètement changé de face ; elle est devenue avant tout scientifique, à cause des masses énormes qu'il faut préparer, concentrer, équiper, armer, mobiliser, transporter à de longues distances, partout où cela devient nécessaire, non seulement d'après les prévisions du plan initial de campagne, mais encore là où le chemin de fer, l'automobile, le télégraphe même, pareils à l'étincelle incendiaire, peuvent déterminer une explosion soudaine des hostilités. La préparation à la guerre est comparable à l'entretien minutieux

et constant d'une machine de précision, immense et délicate, dont tous les rouages doivent être à toute heure en état de fonctionner sans à-coup, lorsque la commande électrique déclanche le moteur central.

Rousseau ne pouvait pas, à son époque, prévoir le prodigieux développement des moyens de transport, ni le renouvellement de la tactique militaire que devait opérer Napoléon.

Pourtant, l'idée de Rousseau n'a pas été complètement abandonnée de ceux surtout pour lesquels elle avait été particulièrement énoncée. La levée en masse des citoyens devant l'invasion reste pour beaucoup d'esprits, le palladium des petits Etats, de ceux à qui justement Rousseau pensait. Les dernières Conférences de La Haye ont montré que les petits Etats, comme la Suisse, par exemple, ont une volonté inflexible de maintenir, contre le vœu des grands Etats et en face de leurs puissantes armées, ce dernier espoir du patriotisme qui, au jour du danger, fera lever et tressaillir un peuple entier debout pour repousser l'envahisseur.

En tout cas, ce qui reste incontestablement de la théorie de Rousseau et de sa vue de génie, c'est la conception de l'armée, émanation et représentation du pays lui-même. On ne confie plus à des mercenaires le soin et l'honneur de défendre la patrie. Tous les citoyens deviennent des soldats, parce que c'est leur devoir, tout simplement.

Ceci était une haute conception, dont les résultats furent considérables et dont le retentissement se fit sentir jusque dans la politique interne des nations. Une armée nationale se prête difficilement aux vues de l'esprit de conquête à l'extérieur, et à la visée des coups d'Etat à l'intérieur. C'est là son immense avantage sur les armées de prétoriens.

Ainsi l'œuvre des philosophes et particulièrement de Rousseau a été d'introduire un élément nouveau et tout à fait décisif jusque dans la manifestation extérieure de la force publique. Cet élément, c'est la souveraineté nationale. L'âme même de la nation anime maintenant vraiment l'armée ; le même principe de vie qui préside aux destinées politiques de la patrie régit également l'appareil redoutable et imposant de sa puissance. Il l'arrête ou le met en marche avec la même volonté raisonnée et juste. L'armée continue, comme autrefois, d'obéir à l'impulsion

des gouvernants, mais elle a la conscience de participer au grand œuvre national. Elle reste le bras dont le cerveau fait usage en vue du but commun ; mais dans le grand corps politique dont tous deux font également partie, tout est bien en sa place et tout est logiquement et justement coordonné. La patrie fait désormais un grand tout dont l'armée n'est plus que l'une des faces. Confiante dans le dévouement, dans la science tactique, dans la discipline de son armée nationale, elle peut imposer le respect aux nations voisines et goûter à l'abri de frontières aussi bien défendues les joies mâles d'une paix que la sagesse et le patriotisme de ses citoyens sauront vigilement garder.

Nous nous sommes étendu un peu longuement sur toutes ces considérations, et ceci pour deux raisons : la première, c'est que nous tenions à bien connaître l'opinion de Rousseau sur le fond même de la question, et la seconde, c'est qu'il y a intérêt à bien définir ce qu'est et ce que doit être le pacifisme, théorie directement issue du principe de Rousseau, ainsi que nous croyons l'avoir montré. Nous serions heureux d'avoir fait la preuve qu'en maintenant cette théorie sur le terrain scientifique, non seulement elle n'est pas synonyme d'antipatriotisme ou même de cosmopolitisme, mais qu'elle peut parfaitement s'allier, comme elle s'y alliait chez Rousseau, à un patriotisme profond et vigilant.

C'est que l'idée de patrie, et c'est par là que nous entendons terminer cette étude, n'est pas seulement un sentiment du cœur, mais est aussi une conception éminemment scientifique de l'esprit. Nul mieux que M. Duguit ne nous semble avoir exprimé cette vérité dans son remarquable ouvrage sur le *Droit constitutionnel* : « En nous plaçant, dit-il, au point de vue purement scientifique et en mettant par conséquent de côté toute préoccupation de politique électorale, tout intérêt de parti, toute considération sentimentale, nous dirons : en fait, au stade d'évolution auquel sont parvenues les sociétés modernes, la solidarité nationale est la forme par excellence de la solidarité sociale ; par conséquent, si l'homme veut vivre, il ne peut vivre que dans la nation, *parce que la vie sociale est la condition de la vie individuelle*. Affirmer la prédominance de l'idée de patrie, c'est affirmer un fait auquel est attachée l'existence même des hommes modernes. Maintenant, la forme nationale est-elle la dernière forme des groupements humains ? L'idée de patrie n'est-elle pas

destinée à disparaître, comme beaucoup d'idées qui ont rempli le monde à un certain moment ? La nation fera-t-elle place un jour à un groupement plus large, plus compréhensif ? C'est possible, c'est même très probable. Mais quand, comment cette transformation se produira-t-elle ? Nul ne le sait, et il faut se garder de faire le prophète. Il n'y a pas de plus sot ni de plus dangereux métier » (1).

(1) Duguit, *op. cit.*, p. 80 et 81.

CONCLUSION

Ainsi peut s'analyser dans sa complexité souvent obscure, dans ses mille nuances, dans ses contradictions tantôt apparentes seulement, tantôt réelles, l'œuvre originale et puissante qu'est le « *Contrat social* ».

Cette œuvre a fait, on peut le dire, couler des flots d'encre ; elle a été, dès son apparition, l'arène où tour à tour tous les partis descendent pour se mesurer et se combattre. Un auteur reconnaît qu'elle a été l'évangile des révolutionnaires, la bible des terroristes et aussi l'épouvantail des bourgeois. Il y a du vrai dans cette appréciation. Mais parmi ceux qui se sont formé une opinion arrêtée sur le *Contrat social*, combien l'ont approfondi, combien même l'ont parcouru ? On rapporte que Marat lisait et commentait le *Contrat social* à la foule dans la rue, et que ses auditeurs applaudissaient à tout rompre. Que faut-il en conclure, si ce n'est qu'ils applaudissaient au ton enflammé et aux gestes enthousiastes du lecteur, car, après ce rapide examen, il reste pour nous entendu que ce n'est pas une multitude en délire qui peut se trouver apte à comprendre du premier coup le texte ardu et profond de la « géométrie sociale ».

Et c'est bien justement dans cette difficulté de compréhension que réside le principal danger de cette œuvre. Bien peu de ceux qui s'y sont référés se sont astreints à l'approfondir. La plupart des révolutionnaires dont nous parlons ne se sont point embarrassés d'une étude qui les aurait laissés perplexes. Ils se sont contentés d'en extraire quelques formules hardies et absolues dont ils ont fait des enseignes flamboyantes pour orner la façade des clubs et décorer le drapeau de l'insurrection. Pour tout le reste, ils l'ont beaucoup plus interprété que pénétré. C'est dire qu'ils l'ont surtout fait servir à leurs passions et à leurs intérêts.

Quant aux esprits modérés, bien peu ont eu le courage d'aborder un livre où ils estiment que les pires théories sont exposées ; et ils préfèrent d'ordinaire le juger sur les conséquences qu'ils

croient qu'on en a légitimement tirées, ne voulant pas se donner la peine de rechercher précisément si ces conséquences sont légitimes.

En un mot, les uns et les autres commettent exactement la même erreur, c'est-à-dire qu'ils s'en tiennent à la lettre et qu'ils ne cherchent point à en découvrir l'esprit. Or, nous avons vu dans le cours de cet essai que, pour apprécier sainement le « *Contrat social* », il ne faut pas s'en laisser uniquement imposer ni par l'apparente rigueur du raisonnement, ni par l'intransigeance des formules, ni même par la précision plus ou moins mathématique des déductions. A le prendre ainsi, on n'arriverait en somme qu'à en faire un tout assez incohérent et singulièrement contradictoire.

Toutes proportions gardées, le « *Contrat social* » doit être lu un peu comme on étudierait les quelques productions musicales que nous a laissées le même auteur. Là, si par les notes et par les accords le compositeur donne corps à sa pensée, c'est par la mesure et par le rythme qu'il lui communique vraiment la vie, tandis qu'un usage savant des trois clefs lui permet de la nuancer dans la gamme presque infinie des sentiments. Que si l'on ne tient rigoureusement compte de tous ces éléments, voilà tout l'ouvrage défiguré, et la pensée artistique de l'auteur dénaturée et méconnue.

De tout ce que nous savons du caractère de Rousseau et des circonstances mêmes au milieu desquelles il a écrit le « *Contrat social* », on peut induire avec la plus entière bonne foi qu'il n'avait pas prévu la destinée et l'influence qu'aurait ce livre. Rousseau avant tout était un rêveur et un solitaire épris de calme poétique et de recueillement intellectuel, avec une pointe de douloureuse mélancolie. Toute sa vie, il rêva d'opérer sa propre rénovation morale et, par une pente généreuse de son esprit, il rêva de rénover du même coup la société. Ni son propre personnage — assez fangeux dans les commencements, avouons-le, — ni le spectacle de la société de son époque ne pouvaient que lui inspirer une tristesse profonde, et aussi, à cause du ressort « d'une nature éminemment morale », comme parle M. Brunetière, des élans passionnés vers un idéal de perfection vivement désiré, mais, il le sentait bien, à peu près inaccessible. L'ascension morale de son *moi* fut la préoccupation constante de toute sa

vie. S'il eût été égoïste comme tant d'autres, il se fût contenté de grandir seul ; mais c'est le propre des âmes vraiment hautes de faire profiter autrui, c'est-à-dire tout le monde, du bénéfice de leurs efforts, de leur expérience et de leurs vertus. Rousseau, étreint dès le plus jeune âge par le mal et par une véritable gangrène morale, portait au mal qui l'avait terrassé une de ces haines vigoureuses et tenaces qui jusqu'au bout empêchent le vaincu de s'abandonner au joug du vainqueur. Il souhaita d'autant plus sincèrement et d'autant plus ardemment d'être vertueux que sa belle intelligence et tout son génie lui révélaient l'existence de la beauté morale, loin de laquelle ses faiblesses persistantes, ses imperfections sans nombre, même ses vices l'enchaînaient encore au milieu des désirs stériles et des regrets impuissants.

Ces vices, ces défauts, ces chaînes, il ne songea malheureusement jamais à en rechercher la cause dans sa concupiscence, dans ses penchants, dans sa paresse, dans son immense orgueil. Il en attribua sans hésiter la responsabilité et la faute à la société. Que celle-ci en effet fût frivole et corrompue, égoïste et inhumaine, il n'avait pour le voir qu'à ouvrir les yeux, et, pour confirmer son jugement, qu'à tendre l'oreille, qu'à écouter en lui-même sa propre expérience. Mais si la société était mauvaise, il sentait bien, lui, qu'il était bon au fond, et qu'il l'avait été primitivement et naturellement. Par conséquent, s'il avait pris des vices, c'était au contact de la société. Celle-ci était donc seule coupable, et c'était elle qui l'avait corrompu à son image.

De là, chez lui, une pensée double et une double résolution : travailler à s'améliorer lui-même sans cesse et sans relâche, et, en même temps, travailler à améliorer la société. Il entreprit donc avec la même ardeur tenace, avec la même âpreté douloureuse, la double tâche qu'il s'était généreusement imposée. Et c'est si bien lui-même qui se retrouve constamment au fond de la double réformation qu'il rêve, qu'il a comme reporté du dedans au dehors de son *moi*, avec ses préoccupations morales, le caractère absolument personnel de l'entreprise. C'était lui-même qu'il voulait amender, réformer, changer, et en même temps que lui-même il avait résolu d'amender, de réformer, de changer ses concitoyens, sa patrie, sa ville, tout ce qui y ressemblait et par là avait avec lui aussi un air de ressemblance ou de parenté. Dans sa primitive pensée, le « *Contrat social* » n'est d'abord destiné qu'à

Genève, *sa* ville natale, ou à de petits Etats comme elle : Berne, les cantons de la Suisse, les Etats-Généraux de Hollande, quelques autres républiques minuscules, à l'exclusion des grandes puissances. Que si, dans le cours de l'ouvrage, il se laisse emporter à des considérations plus générales, à des conceptions plus vastes, à des vues qui englobent le genre humain, il ne faut voir en ceci à proprement parler que l'entraînement propre à l'écrivain, au manieur d'idées générales, à l'homme des grandes pensées et des vastes horizons. Aussi, comme il s'élève, dès le premier coup d'aile, au-dessus du monde réel et des contingences journalières ; rien ne l'arrête et il poursuit imperturbablement son idée ; il plane au-dessus de la terre sans la perdre toutefois de vue, car il se la rappelle et nous la rappelle maintes fois tout à coup ; et alors il a l'air de s'excuser en affirmant que d'en haut la vue était si attrayante et si belle !

Il a eu ainsi le vertige des hauteurs, comme il devait avoir plus tard le délire de la persécution. Son âme, somme toute mal équilibrée, s'échappait des bornes de la raison moyenne tantôt par la partie supérieure dans le rêve grisant des altitudes, et tantôt par la partie inférieure dans les tourments sans causes et dans les angoisses décevantes, ce qui est encore une variété du rêve, mais celle-ci infiniment douloureuse.

C'était « un poète doublé d'un logicien », et ceci explique qu'il a donné une rigueur apparente à beaucoup de ses rêveries et de ses conceptions purement idéales. Mais il n'a jamais été un révolutionnaire dans le sens pratique qu'on attache à ce mot. Certains passages de son œuvre le prouvent surabondamment. Il redoute « la populace ameutée par des brouillons » ; il ne veut pas qu'un seul « innocent soit sacrifié au salut de la multitude » ; il tremble devant « la commotion de ces masses énormes, et sait que l'anarchie livrerait le peuple à un séducteur qui ne ferait qu'aggraver ses chaînes ». Aussi plusieurs auteurs ont-ils estimé que s'il avait vécu, il eût pris rang parmi les Girondins, et qu'il eût été l'un des premiers que la charrette eût conduits à la guillotine. Pour eux, en effet, Rousseau a, toute sa vie, été un aristocrate (1).

Ce qui rend cette supposition fort vraisemblable, c'est qu'il

(1) V. l'article déjà cité de M. Jean Izoulet sur une brochure de 1790 : « *J.-J. Rousseau aristocrate* ».

nous a donné lui-même une base certaine où l'appuyer. Rousseau effectivement ne s'en est pas toujours uniquement tenu à la théorie, et, dans ses *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, il a pour ainsi dire abordé la pratique. Nous avons eu l'occasion de voir avec quel respect, avec quelle prudente circonspection il touche aux institutions établies, à toutes ces créations du passé qui, explique-t-il, ont fait leurs preuves, alors que les nouveautés que l'on propose n'ont pas fait, ne feront peut-être jamais les leurs. Comme on est loin du ton dogmatique et tranchant du « *Contrat social* » !

Mais ce n'est pas tout : même dans le « *Contrat social* », c'est-à-dire même dans son manuel théorique, on trouve maints passages où Rousseau semble faire bon marché de la valeur pratique de ce livre. C'est ainsi qu'après s'être demandé à quel peuple pourra s'appliquer le système politique qu'il y préconise, il répond que c'est « celui qui se trouvant déjà lié par quelque union d'origine, d'intérêt ou de convention, *n'a point encore porté le joug des lois* ; celui qui n'a ni coutumes, ni superstitions bien enracinées.... celui dont chaque membre peut être connu de tous, et où l'on n'est point forcé de charger un homme d'un plus grand fardeau qu'un homme ne peut porter ; celui qui peut se passer des autres peuples, et dont tout autre peuple peut se passer ; celui qui n'est ni riche ni pauvre, et peut se suffire à lui-même ; enfin celui qui réunit la consistance d'un ancien peuple avec la docilité d'un peuple nouveau.... Toutes ces conditions se trouvent *difficilement rassemblées*.... Il est encore en Europe un pays capable de législation : c'est l'île de Corse » (1).

Ainsi le « *Contrat social* », destiné primitivement à Genève, a, de l'aveu même de l'auteur, été écrit en vue de l'île de Corse. Or nous avons précisé tout à l'heure combien peu Rousseau a mis en pratique les théories de cet ouvrage, lorsqu'il eut à présenter aux Corses un projet de Constitution.

On peut donc affirmer que, dans l'esprit de son auteur, le « *Contrat social* » était simplement un manuel théorique, l'exposé pour ainsi dire algébrique d'un système politique idéal, où le genre humain, dans tous les temps et dans tous les lieux, pour-

(1) *Contrat social*, L. II, ch. XI, p. 86 et 87.

rait venir comme à une source puiser des idées fécondes, à condition encore qu'elles fussent appropriées par les hommes au caractère respectif et contingent de chaque peuple. { Comme il arrive toujours quand on a affaire à ces rêveurs qui ont du génie, telle *intuition*, peu ramenée à la vérité pratique par l'auteur lui-même, mais contenant comme en germe une partie de vérité, met d'autres hommes moins grands, et plus réfléchis et attentifs, sur la voie d'une excellente doctrine de détail, très réalisable, très utile et féconde en résultats. Et voilà pourquoi de pareils hommes, non seulement doivent être étudiés au point de vue de l'art, comme des poètes glorieux et des renovateurs de l'imagination humaine, ce qui déjà vaut qu'on s'en pénètre, mais encore au point de vue des applications, comme des initiateurs, des promoteurs, des prophètes un peu obscurs, mais inspireurs et « suggestifs », des guetteurs de la lumière qui commence à poindre, un peu étourdis par les premiers rayons qu'ils en surprennent : en un mot, presque comme les alchimistes, précurseurs de la chimie, qu'ils rêvent, qu'ils aident à naître et qu'ils ne doivent pas connaître » (1).

Ainsi, quand on connaît Rousseau, son passé douloureux, le travail hautain de sa pensée, sa vie retirée, son goût pour les rêveries solitaires, et son éternelle maladie qui le forçait en quelque sorte à vivre en marge du monde, on doit ou l'on peut tout au moins admettre que le *Contrat social* ne fut pour lui que l'objet longuement caressé d'une de ces rêveries prolongées et sans cesse reprises. Son esprit travaillait bien alors sur les données concrètes que la réalité lui avait fournies, mais malgré lui il ne tardait point à les adapter à son tour d'esprit métaphysique.

C'est pendant ses promenades dans les bois, au milieu des effluves agrestes de la nature champêtre, que Rousseau a composé cet ouvrage. Là, durant les longues heures solitaires, éloigné du commerce des hommes, tout à ses pensées, son cœur foncièrement bon et généreux, meurtri par ses plaies intimes et par la destinée, s'émouvait profondément au spectacle qu'il évoquait de la société contemporaine et de la condition misérable du plus grand nombre des hommes. Chaque jour, sur sa

(1) Em. Faguet, *XVIII^e siècle*, p. 415.

route, en allant et venant, il rencontrait des spécimens abâtardis et dégénérés d'une race que La Bruyère et ensuite M. Taine ont eu de la peine à déclarer humaine. Et alors, dans le spectacle grandiose des champs, en face de la nature exubérante et sereine, exhalant de partout, avec sa fécondité même, l'idée de son immortalité : l'homme, — le roi de la création, — la femme, — cette fleur de notre race, — se montraient à lui ravalés au niveau des pires bêtes de somme (1). Si son cœur s'attendrissait à ce contraste, par une réaction naturelle la puissante faculté créatrice, qui sommeillait dans son cerveau, s'éveillait impétueusement. Excitée par cette sensibilité vibrante, éprise soudain de justice, grisée d'idéal, elle s'exaltait, se forgeait de toutes pièces un monde conforme à son désir, conforme à la raison.

C'est ainsi que par un effet presque physique du cadre idyllique qui l'entourait, Rousseau évoqua pour ainsi dire inconsciemment le souvenir inné de cet antique âge d'or, dont les éléments matériels étaient devant ses yeux : spectacle toujours touchant et suggestif, où chacun de nous retrouve quelque chose de mystérieux et d'attendri, qui semble très lointain et qui murmure dans le fond instinctif de notre conscience que là sans doute avaient été le berceau de l'humanité et l'éclosion du premier rêve qui fut fait du bonheur ancien. L'homme primitif, dans un cadre tout pareil, à l'aube des jours antiques, avait vécu sans soucis et heureux, comme l'oiseau, comme le quadrupède des bois et des landes, lorsqu'il ne songeait encore qu'à vivre tel que Dieu l'avait fait, animal instinctif et insouciant, à peine supérieur aux autres êtres, dans l'inépuisable abondance et dans l'immortelle splendeur de la nature (2).

Le branle était donné et le penseur appliquait dès lors toute la puissance de son génie à édifier idéalement la cité future où l'homme pût retrouver le bonheur. Son orgueil, — et il était sans borne, comme sa compassion, — son orgueil trouvait un charme infini à cette tâche. Puisant tous les matériaux en lui-même, rien de ce qui constitue la réalité ne l'arrêtait plus ni dans ses plans, ni dans l'exécution, ni dans ses rêves. Il bâtissait

(1) V. les *Caractères* de La Bruyère, et surtout Taine, *L'Ancien Régime*.

(2) Il n'y a dans ces lignes aucune thèse personnelle, ni philosophique ni religieuse; il n'y a que l'interprétation de la pensée même de Rousseau.

avec amour, construisait, élevait l'impérissable monument, et, le contemplant, il était satisfait de son œuvre.

Pourtant, tout à coup il s'interrompait parce qu'il s'apercevait que, pour rendre l'édifice habitable, il aurait dû tenir compte de la résistance des matériaux et de la loi de la pesanteur. Mais alors, jetant quand même un regard complaisant sur l'ouvrage, avec un sourire mélancolique où passait une ironie à la fois indulgente et hautaine, il se consolait en réfléchissant qu'il aurait toujours élevé, pour la durée des siècles, un piédestal à Jean-Jacques, et que les hommes, y venant pour méditer ses leçons à son ombre, y apprendraient toujours de lui, sinon totalement le secret du bonheur, du moins le remède à quelques-uns de leurs maux.

Vu :

Lyon, le 25 mars 1909.

Le Doyen de la Faculté,
FLURER.

Vu :

Lyon, le 25 mars 1909.

Le Président de la Thèse,
E. BOUVIER.

Vu et permis d'imprimer :

Lyon, le 25 mars 1909.

Le Recteur de l'Académie,
Président du Conseil de l'Université,
P. JOUBIN.

BIBLIOGRAPHIE

I

Ouvrages consultés pour les deux Parties

- Bossuet.** — *Œuvres* (Edit. des Prêtres de l'Immac. Concept. de Saint-Dizier). Bar-le-Duc, 1882 (Principal^t *Panegyrique de saint François d'Assise*, — le 5^e *Avertissement aux protestants*, et les L. I^{er}, art. 1 à 6, et la *Conclusion*, — L. II, art. 1^{er}, — L. IV, art. 1^{er}, 4 et 5, — L. VII, art. 2, — L. X, art. 1^{er}, de la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*).
- Daresté.** — *Histoire de France depuis les origines jusqu'à nos jours*. Paris, 1865 (Particul^r la fin du Moyen âge, la Renaissance, les xvii^e et xviii^e siècles).
- Dreyfus-Brisac.** — *Le système de Jean-Jacques Rousseau*. Rev. int. de l'Enseign. Paris, 1895.
- Diderot.** — *Œuvres* (Edit. Assézat et M. Tourneux). Paris, 1875-1876 (Principal^t *Prospectus de l'Encyclopédie*. — *Principe de la politique des souverains*, T. II, max. 27. — *Annales de l'Empire*, T. XIII, p. 595).
- Encyclopédie** ou *Dictionnaire raisonné des sciences*. Paris, 1751 et s. (Principallement art. *Dégât*, — *Droit naturel*, — *Droit public*, — *Ennemi*, — *Guerre*, — *Intolérance*, — *Législateur*, — *Paix*, — *Société*, — etc.).
- Hobbes.** — *Œuvres philosophiques et politiques*. Neuchâtel, 1787 (Principal^t *De Cive* : Préface et ch. I^{er} à X et XII à XIV — et *Léviathan* : ch. II-XVII et XXX).
- Lavisse et Rambaud.** — *Histoire générale du IV^e siècle à nos jours*. Paris, 1896 et s. (Principal^t la Féodalité, le règne des Valois, la Renaissance).
- Montesquieu.** — *Œuvres* (Edit. Hachette). Paris, 1886 (Principal^t *Lettres persanes* : XCV et XCVI ; — *Grandeur et décadence des Romains* : ch. IV — VIII et IX ; — *Esprit des Lois* : Préface et L. I^{er}, ch. II et III ; — L. II, ch. I à IV ; — L. III, ch. I et III ; — L. IV, ch. V et VI ; — L. V, ch. II, III, IX et X ; — L. VI, ch. IX et XVI ; — L. VIII, ch. I, III, VI, IX, XII et XVI ; — L. X, ch. II et III ; — L. XI, ch. IV, VI, IX à XIX ; — L. XIII, ch. XVIII ; — L. XIV, ch. V ; — L. XV, ch. II ; — L. XVIII, ch. II ; — L. XIX, ch. XIV ; — L. XXIV, ch. III, V et VI ; — L. XXV, ch. I^{er} ; — L. XXIX, ch. XIX ; — *Pensées et fragments inédits*. Paris, 1899 : p. 315 à 320, — 359 à 362 ; — *Mélanges inédits* : chap. de la *Politique*).
- Rousseau (J.-J.).** — *Œuvres complètes* (Edit. Hachette), Paris, 1864. Principal^t *Du Contrat social*, édit. Dreyfus-Brisac, avec la version définitive et des fragments inédits. Paris, 1896. — *Emile*, L. I^{er} à V ; — *Projets d'éducation*, Œuvres, II, p. 316 sq. ; — 2^e, 4^e, 5^e, 7^e, 8^e et 9^e *Lettres de la montagne* ; — *Essai sur l'origine des langues*, ch. IX et XXII ; — *Rousseau juge de Jean-Jacques*, 3^e *Dialogue*, VI, p. 389 à 391 ; — *Discours sur l'Inégalité* ; — *Discours sur les Sciences et les Arts*, p. 12 sq. ; — *Confessions*, t. VI, p. 5

sq., 46 sq., 460 ; 2^e partie, L. X et XI ; — *Nouvelle-Héloïse*, Part. III, l. 22 ; Part. IV, l. 10 ; Part. V, l. 2-3-5 et 8 ; Part. VI, l. 8 ; — *Projet de Constitution pour la Corse* ; — *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, ch. IV-VI-VII-IX-XI-XIII-XIV ; — Art. *Economie politique*, dans l'*Encyclopédie* ; — *Extrait du Projet de paix perpétuelle*, III, p. 75 à 83 ; — *Jugement*, III, p. 93 à 100 ; — *Lettres* de d'Alembert, — à Philopolis, — à d'Ivernois, — à Moultois, — à M. Usteri, — à M. de Beaumont, — à M. Marcel, — à Voltaire, — à Du Peyrou, — à Romilly, — *Réponse* à M. Bordes, — *Dernière réponse* à M. Bordes, — *Réponse au Roi de Pologne*.

Streckeisen-Moultois. — J.-J. Rousseau, *ses amis et ses ennemis*. Paris, 1865 (Princip¹ I, p. 470 sq. — et II, p. 183 sq.). *Œuvres et correspondance inédites de J.-J. Rousseau*. Paris, 1881 (Princip¹ *Lettres inédites sur la vertu et le bonheur*, p. 60 sq. ; — p. 100 à 120, 234 à 255, 308 à 310).

Voltaire. — *Œuvres complètes* (Edit. Moland). Paris, 1877-1883 (Particul¹ *Dictionnaire philosophique* : Art. *Droit des gens*, — *Gouvernement*, — *Guerre* ; — *Dialogue* XXIX, 8 ; — *Dialogue entre A B C* ; — *Siècle de Louis XIV*, ch. XI ; — *Philos. de Newton*, II, 8 ; — *Candide*, ch. III et XXVI ; — *Introduction de l'Essai sur les mœurs*, ch. VII ; — *Les Ruines*, ch. XIX ; — *Histoire philosophique*, L. XVI, ch. VII ; — *Lettres* du 4 et du 24 mai 1770, T. XLVII ; — *Rescrit de l'Empereur de Chine à l'occasion du Projet de paix perpétuelle*, T. XXIV, p. 231. — V. égal¹ T. VIII, p. 543, — T. X, p. 193, — T. XXVIII, p. 104 et 128).

II

Ouvrages consultés pour la première Partie

Ameline. — *L'idée de la souveraineté d'après les écrivains français du XVIII^e siècle*. Paris, 1904 (*passim*).

Arhens. — *Cours de droit naturel et de philosophie du droit*. Leipsig, 1868, (T. I^{er}, p. 26 sq.).

Aristote. — *Politique* (Traduct. Barthélemy Saint-Hilaire). Paris, 1848 (L. I^{er}, ch. I-II et III ; — L. II, ch. I-III-V et VIII ; — L. III, ch. II-III-IV-V-VI-VIII et X ; — L. IV, ch. IV à VII et ch. XI ; — L. VI, ch. I à V-VII-IX à XII ; — L. VII, ch. I et II ; — L. VIII, ch. I-II-IV à VII).

Aubertin. — *L'esprit public au XVIII^e siècle*. Paris, 1873 (p. 187 sq.).

Beaudouin. — *La vie et les œuvres de J.-J. Rousseau*. Paris, 1891 (*passim*).

Bellarmin. — *De Membris Ecclesiæ* (Edit. Vivès, 1870. L. III, *De Laïcis*, ch. VI, p. 41).

— **Bertrand (Alexis).** — *Le texte primitif du Contrat social*. Paris, 1891.

Beudant. — *Le Droit individuel et l'Etat*. Paris, 1891 (Princip¹ p. 101 à 167).

Bielfeld. — *Institutions politiques*. La Haye, 1760 (T. II, ch. V).

— **Bluntschli.** — *Théorie générale de l'Etat* (trad. Lardy). Paris, 1874 (p. 45 et sq., 266-330).

Boistel. — *Cours de philosophie du droit*. Paris, 1899 (*passim*).

Bosscha (J.). — *Lettres inédites de J.-J. Rousseau à Marc-Michel Rey*. Paris, 1858 (p. 32).

- Bougy (Alf. de) et Bovet.** — *Fragments inédits de J.-J. Rousseau*. Paris, 1853 (Part¹, *Lettre ou discours sur les richesses*, p. 30 sq.).
- Boutmy.** — *Etudes de droit constitutionnel*. Paris, 1895 (p. 198 à 279).
- Boutmy.** — *Etudes politiques*. Paris 1907 (p. 16 à 50, — 60 à 115, — 120 à 184).
- Boutroux.** — *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*. Paris, 1895 (p. 124 sq.).
- Brunetière.** — *Histoire et littérature*. Paris, 1898 (p. 218 sq.). — *Etudes critiques*. 3^e Série (Part¹ : *Formation de l'idée de progrès au XVIII^e siècle*, p. 261 à 270). — 4^e Série (p. 325 à 356). — 5^e Série. — Paris, 1907.
- Brunetière.** — *Les origines de l'esprit encyclopédique*. Paris, Revue hebdomadaire, n^{os} des 9-16-23 novembre 1907.
- Bry.** — *Le Contrat social et son influence sur les idées politiques modernes*. Bulletin du Comité des travaux historiques et scientifiques. Paris, 1898.
- Caillemer.** — *Dict. des antiquités grecques et latines* (Artifices).
- Caro.** — *La fin du XVIII^e siècle*. Paris, 1881 (p. 4 à 103).
- Chuquet.** — *J.-J. Rousseau*. Paris, 1893 (*passim*).
- Comte (Aug.)** — *Cours de philosophie positive*. Paris, 1864 (VI, p. 499 sq.).
- Duguit.** — *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*. Paris, 1901 (I, p. 10 sq.).
- Duguit.** — *Manuel de droit constitutionnel*. Paris, 1907 (*passim*).
- Dumesnil.** — *J.-J. Rousseau, sa personne, ses doctrines* (Annales de l'Université de Grenoble. T. XIII, p. 84 sq., — 148 et 149).
- Esmein.** — *Histoire du droit français*. Paris, 1905 (*passim*).
- Esmein.** — *Eléments de droit constitutionnel français et comparé*. Paris, 1906.
- Espinas.** — *Le système de J.-J. Rousseau*. Paris (Rev. intern. de l'Enseign., 1895, II, p. 342).
- Espinas.** — *La philosophie sociale au XVIII^e siècle*. Paris, 1898 p. 27 à 150; — 160 à 173; — 202 à 264; — 301 à 393).
- Faguet.** — *Le XVIII^e siècle* (L'Etude sur Rousseau, princip¹ p. 340 à 367; — 387 à 423). Paris, 28^e édit.
- Faguet.** — *Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*. Paris, 1902 (p. 32 à 34; — 61 à 63; — 109; — 148 à 177).
- Fouillée.** — *L'idée moderne de droit*. Paris, 1878 (p. 186 sq.).
- Fouillée.** — *La science sociale contemporaine*. Paris, 1885 (p. 7 sq.).
- Franck.** — *Réformateurs et publicistes de l'Europe, xviii^e siècle*. Paris, 1881 (p. 72 sq.).
- Franck.** — *Réformateurs et publicistes de l'Europe, xviii^e siècle*. Paris, 1893 (p. 89 à 160).
- Gaberel.** — *Rousseau et les Genevois*. Paris, 1858 (ch. 1^{er}).
- Golay.** — *Le Contrat social de J.-J. Rousseau et le droit public moderne*. Genève, 1893 (p. 9 à 23; — 27 et 28).
- Grand-Carteret (John).** — *Jean-Jacques Rousseau jugé par les Français d'aujourd'hui*. Paris, 1890 (p. vii; — 77 à 93; — 258 sq.; — 531 sq.).
- Grimm.** — *Correspondance* (T. III, p. 53 sq.; — T. V, p. 21-121 sq.; — T. X, p. 313).
- Izoulet.** — *J.-J. Rousseau aristocrate. — Si Rousseau eût été membre de la Constituante*. Revue hebdom., n^o du 9 janvier 1909 (p. 156 à 183).

- Izoulet.** — *J.-J. Rousseau aristocrate. — Si Rousseau eût été ministre de Louis XVI.* Revue hebdom., n° du 16 janvier 1909 (p. 305 à 336).
- Jurieu.** — *Lettres contre l'Histoire des variations.* Rotterdam, 1686-1689 (XVI).
- Laboulaye (Edouard).** — *L'Etat et ses limites.* Paris, 6^e édition (p. 6 à 94; — 90 à 134; — 150 à 229).
- Lamartine.** — *J.-J. Rousseau, son faux Contrat social et le vrai Contrat social.* Paris, 1878 (*passim*).
- Lemaître (Jules).** — *Conférences sur J.-J. Rousseau.* Paris, Revue hebdomadaire, 1907.
- Le Vayer de Boutigny.** — *Traité de l'autorité des rois touchant l'administration de l'Eglise* (p. 59 à 108).
- Lévy-Bruhl.** — *Influence de Rousseau en Allemagne.* Annales de l'Ecole des Sciences politiques. Paris, 1887 (p. 350 sq.).
- Lichtenberger.** — *Le socialisme au XVIII^e siècle.* Paris, 1895 (p. 1 à 36, — 53 à 74, — 128 à 179).
- Liepmann.** — *Die Rechtsphilosophie des J.-J. Rousseau.* Berlin, 1898 (p. 80 : *Die Quellen des Rechts*).
- Locke.** — *Traité du gouvernement civil.* Paris, an III (ch. I^{er} à XII, et ch. XVIII).
- Louis XIV.** — *Mémoires historiques et politiques.* Paris, 1806 (I, p. 26; — II, p. 90 sq.; — IV, p. 270).
- Lureau (R.).** — *Les doctrines politiques de Jurieu.* Bordeaux, 1904 (*passim*).
- Maillard.** — *Etude sur J.-J. Rousseau.* Paris, 1886 (*passim*).
- Martin (A.).** — *Le fondement philosophique du droit.* Paris, 1897 (p. 70 sq.).
- Mercier.** — *De Jean-Jacques Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution.* Paris, 1791 (I, p. 65, sq.; — p. 72, sq.; — II, p. 199 à 210).
- Mestre.** — *La notion de la personnalité morale chez Rousseau.* Rev. du Dr. Publ. et de la Sc. Polit., 1902.
- Morin.** — *Essai sur la vie et le caractère de J.-J. Rousseau.* Paris, 1851 (*passim*).
- Musset-Pathay.** — *Histoire de la vie et des ouvrages de J.-J. Rousseau.* Paris, 1851 (*passim*).
- Nourrisson (J.-F.).** — *La politique de Rousseau.* Paris (Le Correspondant, n° du 25 août 1883 : p. 624 à 637; — n° du 10 septembre 1883 : p. 822 à 828 et 837 à 843).
- Nourrisson (J.-F.).** — *J.-J. Rousseau et le Rousseauisme.* Paris, 1903 (*passim*).
- Pic.** — *Traité de législation industrielle.* Paris, Arthur Rousseau, édit., 1903 (p. 56 sq.; — 669 sq.).
- Picavet.** — *Les idéologues.* Paris, 1891 (p. 1 à 11).
- Plastara.** — *L'égalitarisme de J.-J. Rousseau.* Paris, 1905 (*passim*).
- Prins (Adolphe).** — *De l'Esprit du gouvernement démocratique* (p. 97 sq.).
- Rothschild (H. de).** — *Lettres inédites de J.-J. Rousseau, correspondance avec M^{me} Boy de la Tour.* Paris, 1892.
- Rousset.** — *Histoire de Louvois.* Paris, 1865 (I, p. 393; — II, p. 160 sq.).

- Saint-Marc-Girardin.** — *Jean-Jacques Rousseau, sa vie, ses ouvrages.* Paris, 1875 (princip^l I, p. 48, et II, p. 364 sq.).
- Saint-Simon (duc de).** — *Mémoires* (Edit. Chéruel et Régulier, 1873-1877). T. VIII (p. 138 sq.).
- Saint Thomas.** — *Commentaire des sentences de Pierre Lombard* (L. II, dist. 44, quest. 1, art. 2). — *Somme théologique* (Edit. Lachat). 1^{re} partie de la 2^e partie, quest. 96, art. 4, VII, p. 378, — et la 2^e partie de la 2^e partie, quest. 10, art. 10, VII, p. 341, — et la 1^{re} partie de la 2^e partie, quest. 90, art. 3, VI, p. 292.
- Sorel.** — *Montesquieu.* Paris, 1887 (p. 121 sq.).
- Staël (M^{me} de).** — *Lettre sur le caractère et les ouvrages de J.-J. Rousseau.* Paris, 1778. Œuvres, T. I.
- Suarez.** — *De Legibus.* Naples, 1872 (L. III, ch. IV, § 2, I, p. 169, et L. III, ch. III, § 5 et 6, et ch. IV, § 1, p. 167-168).
- Taine.** — *Origines de la France contemporaine.* Paris, 1906-1907 (Princip^l l'Ancien régime).
- Tarde.** — *Les transformations du droit.* Paris, 1893 (p. 145 à 152).
- Tchernoff.** — *Montesquieu et J.-J. Rousseau.* Revue du droit public. Paris, juillet 1903 (p. 51 à 55).
- Texte.** — *J.-J. Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire.* Paris, 1895 (*passim*).
- Tocqueville (de).** — *L'Ancien régime et la Révolution.* Paris, 1866 (Avant-propos, p. vii; — p. 209 sq.).
- Vuy.** — *Origine des idées politiques de Rousseau.* Genève, 1889 (p. 10 à 15, — 30 à 125, — 145 à 209, — 225 à 252).

III

Ouvrages consultés pour la deuxième partie

- Acollas.** — *Le droit de la guerre.* Paris, 1888 (p. 7 à 15; — 17 sq.).
- Argenson (M^{is} d').** — *Journal et Mémoires* (Edit. Rathery). T. I, p. 29; — T. II, p. 101 à 103; — T. IV, p. 245-326-403. — Appendice.
- Auzillion.** — *La propriété privée et la guerre continentale.* Paris, 1897 (p. 31 à 43).
- Condorcet.** — *Œuvres* (Edit. Condorcet-Arago). Paris, 1847 (T. X, p. 446; — T. XII, p. 110; — T. VIII, ch. II, *De l'influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe*; — T. V, p. 201 à 213, *Vie de Turgot*; — T. VI, p. 265-266, *Esquisse sur les progrès de l'esprit humain*; — T. IX, p. 46 à 71 sq., *Lettre d'un bourgeois de Newhawn*).
- Despagne.** — *Cours de droit international public.* Paris, 1905 (*passim*).
- Despagne.** — *La diplomatie de la troisième République et le droit des gens.* Paris-Bordeaux, 1904 (*passim*).
- Dreyfus (Ferd.).** — *L'arbitrage international.* Paris, 1892 (p. 48-66-84 et 85).
- Dupuis.** — *Les théories anglaises sur le droit de la guerre en général.* R. G. D. I., 1899 (T. V, p. 10, — 35 à 39, — 43).
- Dupuis.** — *Le droit de la guerre maritime d'après les doctrines anglaises contemporaines.* Paris, 1899 (*passim*).

- Faguet.** — *Le pacifisme*. Paris, 1908 (*passim*).
- Funck-Brentano et Sorel.** — *Précis de droit des gens*. Paris, 1900 (p. 51 à 72, — 125 à 162, — 260 à 263).
- Garipuy.** — *Etude des actes internationaux tendant à la diminution des excès et des maux de la guerre*. Toulouse, 1900 (*passim*).
- Grotius.** — *De jure belli ac pacis* (Trad. Pradié-Fodéré). Paris, 1867 (*Essai biographique et historique sur Grotius* par Pradié-Fodéré, en tête de sa traduction; — *Prolégomènes* (p. 27 à 38; — L. I, ch. III, — L. II, ch. IV-V-IX-XII, — L. III, ch. V et VI).
- Guizot.** — *Histoire de la civilisation en Europe*. Paris, 1872 (p. 392 sq.).
- Izoulet.** — *De J.-J. Russeo utrum misopolis fuerit an philopolis*. Paris, 1894 (*passim*).
- Janet.** — *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*. Paris, 1887 (T. II, p. 513 à 573).
- Kant.** — *Principes métaphysiques du droit* (Trad. Tissot). Paris, 1853 (p. 54-179 sq., 243-268-272 sq.).
- La Bruyère.** — *Les caractères* (ch. X et XII).
- Lassudrie-Duchêne.** — *J.-J. Rousseau et le droit des gens*. Paris, 1906 (*passim*).
- Lehr.** — *Tableau général de l'organisation, des travaux et du personnel de l'Institut de Droit international pendant les deux premières périodes décennales de son existence*. Paris, 1873-1892 (p. 155 sq., — 170 sq.).
- Leseur.** — *Introduction à un cours de droit international public*. Paris, 1893 (IV, p. 80 à 130).
- Letourneau.** — *La guerre dans les diverses races humaines*. Paris, 1895 (*passim*).
- F. de Martens.** — *Traité de droit international* (Trad. Léo). Paris, 1883 (p. 200 à 245).
- F. de Martens.** — *Le fondement du droit international*. R. D. I. et L. C. 1892 (p. 244 sq.).
- Mérignhac.** — *Les lois et coutumes de la guerre sur terre d'après le droit international moderne et la codification de la Conférence de La Haye*. Paris, 1903 (p. 15 et *passim*).
- Mettrier.** — *L'impôt et la milice dans J.-J. Rousseau et Mably*. Paris, 1901 (p. 150 à 183).
- Nagao-Ariga.** — *La guerre sino-japonaise au point de vue du droit international*. Paris, 1896 (p. 27 à 43, — 51 à 72, — 169 et 463).
- Nys.** — *Les origines du droit international*. Paris, 1894 (ch. VIII).
- Nys.** — *Etudes de droit international et de droit politique*. Paris, 1896 (p. 327 sq.).
- Nys.** — *Les théories politiques et le droit international en France jusqu'au XVIII^e siècle*. Paris, 1891 (p. 51 à 110).
- Pillet.** — *La notion moderne de la guerre*. Grenoble, 1892 (*passim*).
- Pillet.** — *Le droit de la guerre*. Paris, 1892 (p. 23 à 41, — 64 à 82).
- Pillet.** — *Les lois de la guerre*. Paris, 1898 (ch. I, p. 15 à 48, — ch. II, p. 38 à 106, — 198).
- Pingaud.** — *Un agent secret sous la Révolution et l'Empire*. Paris, 1893 (p. 17 à 36, — 69 à 92).

- Pufendorf.** — *Le droit de la nature et des gens* (Trad. Barbeyrac). Bâle, 1761 (II, p. 550 à 569, — 951).
- Renan.** — *Discours et conférences*. Paris, 1887 (« Qu'est-ce qu'une nation? », p. 308 sq.).
- Renault.** — *Introduction à l'étude du droit international*. Paris, 1879 (p. 8 à 57).
- Schiller.** — *Histoire de la guerre de Trente ans* (Edit. Muhler de Chassat). Paris, 1820 (p. 169, — 275, — 623).
- Schœll.** — *Cours d'histoire des Etats européens*. Paris, 1830 (T. XXXVII, 15 à 21, — 27 sq.).
- Siégler-Pascal.** — *Les projets de l'Abbé de Saint-Pierre*. Paris, 1899 (p. 31 à 49, — 76 sq.).
- Sorel.** — *La question d'Orient au XVIII^e siècle*. Paris, 1878 (p. 61-100 sq., — 226 sq.).
- Sorel.** — *L'Europe et la Révolution*. Paris, 1885-1904 (T. I, p. 26 à 36, — 55 à 83, — 314 à 325; — T. II, p. 77 à 87; — T. III, p. 5 à 27, — 308 à 315, — 481 à 510; — T. IV, p. 298 à 326, — 374 sq.).
- Sumner-Maine.** — *L'ancien droit considéré dans ses rapports avec l'histoire de la société primitive et avec les idées modernes*. Paris, 1874 (Ch. III; — p. 174 sq. et 260 sq.).
- Vattel.** — *Le droit des gens* (Edit. Pradié-Fodéré). Paris, 1863 (Introd. p. 5. — T. I, p. 77 sq.; — T. II, p. 337 à 420; — T. III, p. 5 à 13, — 83).
- Vauvenargues.** — *Réflexions et maximes* (Edit. Gilbert). Paris, 1863 (p. 440 à 471).
- Villars (M^{al} de).** — *Mémoires* (publiés par le marquis de Vogüé). Paris, 1884 (I, p. 161 sq.; — II, p. 83 sq.).
- Windenberger.** — *Essai sur le système de politique étrangère de J.-J. Rousseau. La République confédérative des petits Etats* (Suivi de fragments inédits). Paris, 1900 (p. 57 à 60; — 123 à 181; — 225 à 239; — 243 à 263; — 276 à 301).
- Wolf.** — *Institutions du droit de la nature et des gens* (trad. par M. M.). 1772 (T. I^{er}, p. 183 sq.; — T. VI, ch. I^{er}, p. 19 sq.; — T. VII, p. 197 sq.).
-

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
AVANT-PROPOS	V

INTRODUCTION

I. Considérations générales	1
II. De l'état de pensée propre au xviii ^e siècle.	5
III. De la monarchie de droit divin.	10
IV. Privilèges et féodalité	13
V. La religion d'Etat et le clergé.	15
VI. La concentration administrative; le bon plaisir royal.	19
VII. Tableau récapitulatif de la société française au moment où le <i>Contrat social</i> parut.	21
VIII. De la méthode en usage au xviii ^e siècle.	23
IX. Le postulat de la bonté originelle de l'homme.	26

PREMIÈRE PARTIE

POLITIQUE INTÉRIEURE

LIVRE PREMIER

L'état de nature et le pacte fondamental

TITRE PREMIER

L'état de nature

I. Du but et de la méthode de Rousseau.	31
II. Esquisse psychologique de Rousseau.	36
III. Origines du concept de l'âge d'or.	41
IV. Comment Rousseau a conçu l'état de nature.	44
V. Exposé de la théorie de l'état de nature.	49

TITRE II

Le pacte fondamental

I. Que la société actuelle est corrompue.	55
II. Sophisme ou sincérité d'esprit chez Rousseau ?	57
III. De l'origine de la société humaine.	63
IV. Le fondement de la société est une convention entre les hommes.	66
V. De la puissance législative créée par le pacte social.	68
VI. Que le pacte fondamental est la véritable charte de la société.	71
VII. De l'influence de ces théories sur les conceptions modernes.	73

LIVRE II

La souveraineté et le droit de suffrage

TITRE PREMIER

Théorie de la souveraineté

I. Notions générales.	80
II. La théorie du droit divin monarchique.	84
III. L'origine des doctrines démocratiques.	87
IV. Théorie de Rousseau sur la souveraineté.	89
V. De la nécessité d'un substratum spiritualiste à cette théorie.	98
VI. De la rectitude inhérente à la souveraineté.	100
VII. Des sujets d'erreur pour la souveraineté.	104
VIII. De la nécessité d'un législateur.	107
IX. De l'expression légitime de la volonté générale.	112
X. Que la souveraineté est indivisible.	118
XI. Que la souveraineté est inaliénable.	120
XII. Que la souveraineté est imprescriptible.	124
XIII. Critique de la théorie de Rousseau.	125
XIV. Du concept moderne de la liberté.	130
XV. Des conséquences dangereuses de la théorie de Rousseau.	135
XVI. Exemple fourni par la pratique.	140
XVII. Ce qu'il faut entendre exactement par la souveraineté.	142

TITRE II

Le suffrage universel. — Le féminisme

I. Du concept de l'égalité dans les démocraties.	146
II. Qu'il y a une sorte d'égalité qui est légitime et qui trouve son application dans le suffrage universel.	150
III. Des raisons d'être de la loi de la majorité.	153
IV. Développement historique du suffrage universel.	159
V. Justification du suffrage universel.	164
VI. Du féminisme.	167
VII. Qu'il y a sur ce point une lacune dans le <i>Contrat social</i>	170
VIII. Des entraînements possibles du suffrage universel.	172
IX. S'il serait possible d'organiser le suffrage universel.	175

LIVRE III

Rousseau est-il socialiste ?

SECTION PREMIÈRE

La question de la propriété dans Rousseau

I. De l'origine préhistorique de la possession.	181
II. De la déformation du droit de possession.	186
III. De l'origine purement civile du droit de propriété.	190
IV. De la souveraineté ou du droit éminent de l'Etat	194
V. Si Rousseau impose des bornes à la souveraineté.	199
VI. Sa doctrine dans l'article sur l'économie politique.	203
VII. Des applications que Rousseau a faites de sa théorie dans la pratique.	206

SECTION II

La question du socialisme dans Rousseau

I. Définition et nature du socialisme.	211
II. Des conditions nécessaires à l'éclosion du socialisme.	214
III. Toutes ces conditions n'étaient point réunies à l'époque de Rousseau.	216
IV. De l'état d'esprit socialiste du XVIII ^e siècle.	222
V. Du caractère particulier du socialisme chez Rousseau.	228

LIVRE IV

Rousseau est-il républicain ?

I. Que la doctrine républicaine de Rousseau n'est point absolue.	234
II. Théorie de Rousseau sur le gouvernement.	239
III. De la démocratie.	248
IV. De la monarchie.	251
V. De l'aristocratie.	253
VI. Que l'institution du gouvernement ne résulte pas d'un contrat.	256
VII. Comment le gouvernement a été institué.	259
VIII. Que le principe de tout gouvernement doit être républicain.	261

LIVRE V

La religion civile. — Les rapports des religions avec l'Etat

I. Conception théocratique de Rousseau.	265
II. De la mentalité religieuse de Rousseau.	268
III. Caractère commun des religions de l'antiquité.	275
IV. De la filiation du système théocratique de Rousseau avec la conception antique	278

V. De la révolution occasionnée par le christianisme.	282
VI. Critique des diverses religions par Rousseau.	289
VII. De quelle façon Rousseau conçoit la liberté religieuse.	297
VIII. Les dogmes et commandements de la religion civile.	301
IX. Ce qu'il subsiste de la théorie de Rousseau. — La séparation des Eglises et de l'Etat.	309

DEUXIÈME PARTIE

POLITIQUE EXTÉRIEURE

LIVRE PREMIER

Le droit de la guerre

I. Considérations générales.	315
II. De la guerre dans l'antiquité et au moyen âge.	318
III. Théorie de Grotius sur le droit de la guerre.	322
IV. Des principes de la diplomatie vers la même époque.	325
V. Les idées des philosophes du xvm ^e siècle sur la guerre.	329
VI. La théorie de Rousseau sur le droit des gens.	333
VII. Critique de la théorie de Rousseau.	336
VIII. Conception moderne du droit de la guerre.	341
IX. Théorie du droit de la guerre avant Rousseau.	344
X. Réfutation de cette théorie par Rousseau.	350
XI. De la nature et du but de la guerre.	354
XII. Conséquences pratiques du principe de Rousseau.	356
XIII. Ce qu'il est advenu historiquement du principe de Rousseau.	359
XIV. Théorie adverse de l'école anglaise.	363
XV. L'application du principe de Rousseau au xix ^e siècle.	369
XVI. Les résultats définitivement acquis.	373

LIVRE II

Le système fédératif

I. Des causes qui ont amené Rousseau à l'idée d'une confédération des petits Etats.	378
II. Prédilection de Rousseau pour les petits Etats.	382
III. Exposé du système de Rousseau.	386
IV. Etat d'esprit du xvm ^e siècle relativement aux républiques confédé- ratives.	391
V. Défaveur du système fédératif au xix ^e siècle.	394
VI. Conclusion.	396

LIVRE III

Le pacifisme

I. Portée et définition du pacifisme.	399
II. Le pacifisme corollaire de la théorie de Rousseau sur le droit de la guerre.	403
III. Du patriotisme chez Rousseau.	405
IV. Les idées de justice et d'humanité base du pacifisme chez Rousseau.	409
V. Le pacifisme de Rousseau est étroitement connexe à son projet de système fédératif.	414
VI. Des conséquences du pacifisme sur le système de la paix armée.	416
CONCLUSION.	423
BIBLIOGRAPHIE.	431

